HISTOIRE

DE

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

COMPARÉE

AUX PRINCIPALES ÉCOLES CONTEMPORAINES,

Ouvrage couronné par l'Institut;

PAR M. J. MATTER,

CONSEILLER ORDINAIRE,

INSPECTEUR-GÉNÉRAL HONORAIRE DE L'UNIVERSITÉ.

2e édition, entièrement refondue.

TOME TROISIÈME.

Philologie. Critique. Littérature. Sciences morales et politiques. Religion et Philosophie.

PARIS,

LIBRAIRIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,

IMPRIMEURS DE L'INSTITUT,

RUE JACOB, 56.

1848.

HISTOIRE

DE

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

COMPARÉE

AUX PRINCIPALES ÉCOLES CONTEMPORAINES.

TOME III.

Paris. — Typographie de Firmin Didot Frères, rue Jacob, 56

HISTOIRE

DE

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

COMPARÉE

AUX PRINCIPALES ÉCOLES CONTEMPORAINES,

Ouvrage couronné par l'Institut;

PAR M. J. MATTER,

CONSEILLER ORDINAIRE,

INSPECTEUR-GÉNÉRAL HONORAIRE DE L'UNIVERSITÉ.

2e édition, entièrement refondue.

TOME TROISIÈME.

Philologie. Critique. Littérature. Sciences morales et politiques. Religion et Philosophie.

PARIS,

LIBRAIRIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,

IMPRIMEURS DE L'INSTITUT,

RUE JACOB, 56.

1848.

HISTOIRE

DE

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

LIVRE CINQUIÈME.

LITTÉRATURE ET PHILOLOGIE.

PREMIÈRE SECTION.

DE L'ÉLOQUENCE ET DE LA POÉSIE DANS L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

CHAPITRE PREMIER.

DES CIRCONSTANCES AU MILIEU DESQUELLES CETTE ÉCOLE A CULTIVÉ LES LETTRES.

On parle beaucoup des circonstances défavorables où les lettres se seraient trouvées après la mort d'Alexandre, et l'on déplore éloquemment l'abandon où dès lors elles se-raient tombées.

Ce sont deux grandes erreurs. Le fait est qu'il a été fondé plus d'écoles après qu'avant cette époque, qu'on a prodigué plus de faveurs aux savants, et qu'il s'est trouvé dans le monde grec un plus grand nombre d'écrivains.

Le siècle qui succéda à celui d'Alexandre — qu'illustrèrent Aristote, Ménandre, Apelle, Lysippe, Pyrgotèle et Dino-

crate, dont la célébrité rejaillit sur le prince qui protégea leurs travaux — est frappé d'une certaine obscurité, il est vrai. Mais ce n'est pas qu'il ait manqué de mouvement, d'agitation, de guerres ou de triomphes; ce qui lui a fait défaut, ce sont les œuvres éclatantes, ce sont les grandes passions qui les inspirent et les monuments qu'elles enfantent. Les hommes qui n'étaient plus éclipsèrent ceux qui vécurent alors; et quand on considère la fécondité avec laquelle la Grèce produisit plusieurs générations de génies éminents, on est frappé sans doute de l'espèce de stérilité qui l'atteint après tant de prodiges. En effet, si l'on trouve encore désormais des intelligences distinguées et des travaux remarquables, ce ne sont plus cependant ni ces hommes supérieurs, ni ces puissantes créations qui impriment le mouvement à tous les esprits, et font d'une époque un exemple pour la postérité. Mais ce phénomène est si commun dans l'histoire, qu'il serait puéril de s'y arrêter.

On a cherché les raisons de la décadence, après Alexandre, dans les destinées politiques de la Grèce. Les Grecs perdirent, a-t-on dit, le génie avec la liberté. Les guerres troublèrent leurs études, et la corruption que semèrent dans leur sein les intrigues des *successeurs*, leur ôta ce sentiment de grandeur qui donne la force de la pensée et l'audace de la parole.

La corruption des peuples est, sans doute, une des causes les plus puissantes de la décadence des lumières. Elle bannit l'enthousiasme, et met l'égoïsme à la place des émotions généreuses. Cependant le génie brille encore dans les lettres malgré l'absence de la vertu, et la plus belle poésie, la plus haute éloquence s'allie avec les mœurs les plus relâchées (1).

Les longs troubles et les intrigues des *successeurs* ne furent pas davantage la vraie cause de la décadence du génie

(1) Matter, *Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles*, tom. III, Mirabeau.

grec après Alexandre. Aux jours tourmentés de Perdiccas, d'Antipater, d'Eumène, d'Antigone, de Ptolémée Ier, de Cassandre, de Démétrius et de Séleucus, qui agitèrent l'Europe et l'Asie, succédèrent des temps paisibles. A l'instar des Ptolémées, qui ne songèrent qu'à s'enrichir avec leurs sujets et qu'à protéger les travaux de l'esprit, les Séleucides recherchèrent les savants, et procurèrent des années de prospérité aux habitants de leur vaste empire. Comme eux, les Attales accumulèrent les trésors et appelèrent les sciences dans leur fortuné séjour. Les rois de Macédoine et ceux de Syracuse rivalisèrent avec ces princes dans leurs goûts pour les lettres. La Grèce conserva ses écoles et retrouva ses loisirs pour les études. Où se voit-il avant Alexandre une réunion de circonstances, un ensemble d'efforts et d'institutions aussi favorables à ce qu'on appelle poétiquement le culte des Muses?

Et cependant tout cela ne rendit pas au monde grec le génie des siècles de Périclès et d'Alexandre : le temps des grands hommes était passé sans retour. Il est dans la distribution des dons de l'intelligence des lois dont on ne saurait pénétrer le mystère. Les événements, l'empire des circonstances, peuvent influer sur le génie de l'homme; mais il est, dans les annales des lettres, des phénomènes dont on ne devinera jamais les causes. Rien de plus inégal et pour nous de plus capricieux que la marche suivie par la nature dans la production des grands hommes. Ainsi, Corinthe jouit de tous les avantages d'Athènes; elle en a plus que Sparte, et cependant elle n'offre pas même autant d'esprits éminents que la Béotie. Et ce ne sont pas les affaires du commerce, les séductions du luxe ou les troubles de la démocratie qui empêchèrent la rivale d'Athènes de cultiver les lettres, puisque Athènes, qui les cultiva, fut comme elle livrée au luxe, au commerce et à l'anarchie. Ce ne fut pas l'esprit belliqueux qui détourna le Spartiate du culte des arts, puisque Athènes, qui les créa, fut guerrière aussi. Ce ne fut pas non plus le climat de la Béotie qui pesa sur l'âme du Thé-

bain, puisque Pindare, Pélopidas et Épaminondas étaient Thébains. Il est donc, dans les faveurs que la nature verse sur les peuples et les temps, des mystères devant lesquels celui qui cherche à résoudre le problème de la dispensation des dons du génie, doit s'arrêter avec réserve. Aussi n'ai-je pas la prétention de dévoiler ici la grande énigme qui a tant de droit à nos respects : je dirai cependant, en ce qui concerne les temps qui ont suivi Alexandre, que la différence des créations littéraires s'explique parfaitement par la différence des goûts, des intérêts, des institutions et des mœurs.

En effet, après Alexandre, les Grecs se trouvent mêlés à tous les peuples connus de l'Orient et de l'Occident, et leurs mœurs changent d'une manière sensible dans ce contact. Leurs institutions publiques changent comme leurs mœurs. A la place de leurs anciennes et petites républiques, et à la place du petit royaume de Macédoine, se forment de vastes empires, et ils sont associés à ces empires dont les populations, d'abord étrangères à leur langue et à leur génie, ne s'habituent jamais à leurs institutions, et leur communiquent, au contraire, celles qui les ont toujours gouvernées.

Les intérêts et les goûts de la nation grecque disséminée changent avec les relations sociales où les jettent les nouveaux royaumes. On aime toujours la belle parole et la belle poésie ; mais l'éloquence politique, l'art *démosthénien* a désormais peu de prix. Si l'on aime toujours la poésie, on la trouve peu utile, et l'on s'applique à autre chose, au commerce, à l'industrie, aux sciences, à la géographie et à l'histoire, qui font connaître les nouveaux peuples qu'on a besoin de visiter; à l'astronomie, qu'il faut savoir pour les grandes navigations qu'on veut entreprendre ; à tous les travaux exacts et utiles, à la mécanique, par exemple, et à l'architecture, qui n'est plus désormais l'art de décorer des temples, mais celui de construire des palais pour les sciences, des phares pour la marine, des entrepôts pour le commerce.

Lorsque tout est ainsi changé dans la situation d'un peu-

ple, il n'est pas étonnant que ses travaux intellectuels changent de caractère ; et il ne faut pas appeler décadence ces immenses travaux de science dont nous venons de faire l'histoire, et qui sont supérieurs aux travaux littéraires qui ont illustré la Grèce avant Alexandre.

Ces considérations sont de nature à faire juger autrement qu'on n'a fait les travaux littéraires de l'école d'Alexandrie. Nous verrons d'ailleurs que les hommes qui l'ont illustrée n'ont négligé ni l'éloquence ni la poésie, et que si dans ce champ ils n'ont pas égalé ceux qui les avaient précédés, ils les ont bien surpassés sous le rapport de la critique et de la philologie. Cela se devait. Jamais les lettres n'ont joui de plus de faveurs. Déjà nous avons dit les efforts des Lagides, et ajouté que les autres *successeurs* d'Alexandre furent leurs émules sous ce rapport. Cela est si vrai, qu'Attale I[er] signala son règne par l'amour le plus éclairé des sciences. Il disputa les savants aux chefs d'Athènes et d'Alexandrie. Il rechercha petits et grands, et combla de faveurs ceux qu'il ne put attirer à sa cour. Ne pouvant décider le philosophe Lacyde, disciple d'Arcésilas, à venir le joindre dans l'Asie Mineure, il acquit pour lui le *Lacydium*, jardin de l'ancienne Académie, où Lacyde enseigna la philosophie platonicienne pendant vingt-six ans (1). Eumène II fonda une bibliothèque. S'il n'est pas certain qu'un musée fut créé à Pergame, que les Attales y assignèrent des palais aux savants, qu'ils les y traitèrent avec la munificence des Lagides, il est du moins de fait qu'ils en réunirent un grand nombre, et décorèrent leurs travaux en composant eux-mêmes des ouvrages. Strabon, Artémidore et Pline citent les écrits d'Attale I[er]. Ses successeurs cultivèrent très-spécialement la médecine et l'agriculture ; ils laissèrent des écrits sur ces arts (2). Les savants de Pergame se vouèrent avec enthou-

(1) Diog. Laert. IV, 60. Cf. Bayle, *Lacyde*.

(2) Sur les Attales, leur politique et leurs mérites, voir Manso, à la suite de sa *Vie de Constantin*, publiée à Breslau, 1817, in-8°.

sianie, comme ceux d'Alexandrie, à l'étude d'Homère (1), et les Attales professèrent pour le prince des poëtes autant d'admiration que les Lagides : le grammairien Daphidas, qui avait outragé Homère, fut puni par Attale Ier avec plus de rigueur que Zoïle par Ptolémée Philadelphe (2).

Tous les princes qui succédèrent au célèbre conquérant affectèrent son ostentation ou son zèle pour les lettres. Les Séleucides attirèrent surtout les artistes et les maîtres d'éloquence (3). Les sciences furent cultivées avec moins de succès en Syrie (4) ; cependant on y établit également des bibliothèques (5), et la ville d'Antioche eut quelques philosophes, quelques rhéteurs illustres. Celle de Tarse fonda un établissement semblable au musée des Lagides (6).

En Macédoine, Cassandre se lia avec Théophraste, le plus grand des disciples d'Aristote, pour en recevoir des leçons de politique. Antigone Ier invita les philosophes à se réunir à sa cour. Il s'intéressa vivement à leurs travaux ; il pria Aratus de mettre en vers l'astronomie d'Eudoxe (7).

Lysimaque, et ceux qui régnèrent après lui en Thrace, occupent peu de place dans l'histoire littéraire. Mais les princes de l'Asie Mineure firent des efforts généreux en faveur des lettres. Nicomède III, roi de Bithynie, et Archélaüs, roi de Cappadoce, recherchèrent les philosophes.

Cet ensemble de faveurs, qu'on pourrait appeler un système de protection, n'a pas enfanté de chefs-d'œuvre nouveaux, mais il a répandu les anciens partout, et jeté par-

(1) Cf. Strabon, lib. XIII, p. 927.

(2) Voy. Suidas, *in v. Daphidas.*

(3) Voy. Winckelmann, *Hist. de l'art*, II, p. 729, éd. de Vienne.

(4) Cf. Vaillant, *Seleucidarum Hist.*, p. 33.

(5) Suidas, *in v. Euphorion*. Séleucus fut assez généreux pour renvoyer aux Athéniens la bibliothèque que leur avait enlevée Xerxès. Il trouvait qu'il était très-pénible d'écrire des lettres, dit Plutarque; mais il aimait ceux qui prenaient cette peine. — Meineke, *Anal.*, p. 9.

(6) Ses savants étaient désignés par le nom de Ταρσιχοί. Voy. Strabon, XIV, 991.

(7) Le jeu de mots qu'on lui attribue ne peut pas se traduire; Aratus devait rendre *l'astronome Eudoxe* ἐνδοξότερον.

tout des écoles grecques, depuis la Thrace jusqu'à l'Éthiopie, depuis la Cappadoce jusqu'à Rome.

On ne vit pas l'éloquence et la poésie grecques illuminer de tout leur éclat toutes ces contrées à demi barbares; ces arts sublimes demeurèrent le bien spécial de la vieille Grèce; mais là, dans leur antique berceau, ils trouvèrent encore quelques beaux jours. En effet, diverses régions de ce pays de privilége, avant de passer sous la domination des Romains, eurent encore des moments d'une haute inspiration. Elles n'eurent plus de prospérité durable; mais l'amour de la patrie y enfanta encore des héros, et le culte de leur grandeur, des vers magnifiques. Les temps étaient trop changés, les institutions trop différentes pour que les Callipe, les Pyrrhus, les Aratus, les Philopémen, les Agis et les Cléomène fussent des orateurs comme les Périclès, les Aristide, les Thémistocle et même les Xénophon. Le courage et l'amour de l'indépendance sont de tous les siècles; mais depuis que la fortune de Sparte, d'Athènes, de Thèbes avait fléchi, et que cet ordre de choses où l'éloquence et la philosophie jouèrent un rôle si grand, avait disparu; depuis que le conseil des Amphictyons, qui avait si longtemps préservé la Grèce de la dissolution et de l'esclavage, avait passé sous la présidence de Philippe, tous les États étaient ouverts aux intrigues de tous les ambitieux, tous étaient devenus des foyers de divisions et de déchirements. Égarée et corrompue, la Grèce en appelait elle-même tantôt à l'Égypte, tantôt à la Macédoine. Elle fut enfin réduite à se livrer aux Romains, devenus les maîtres de toutes deux (1). Et aussitôt la politique du sénat se servit d'elle pour combattre la Macédoine; dès que celle-ci fut devenue une province romaine, celle-là en forma une autre sous le nom d'Achaïe.

Avertis par le sort de Persée, les rois de Pergame, de Bithynie et de Chypre léguèrent leurs royaumes au sénat; et

(1) Cf. Heyne, *Prog. de fœderatarum rerumpublicarum coalitione*, etc. Gotting., 1783.

l'Égypte, qui donnait depuis longtemps au monde grec l'exemple du culte des Muses, fut réduite à suivre cette abdication, comme les royaumes de Cappadoce, de Pont, de Syrie et de Palestine. Alors l'empire d'Auguste succéda, sauf l'extrême Orient, à celui d'Alexandre, et les lettres grecques eurent à suivre des destinées nouvelles. Alexandre et ses successeurs étaient des Grecs barbares, mais ces barbares adoraient Homère. Les nouveaux maîtres du monde grec parlaient la langue de Cicéron et de Virgile. Ils ne pouvaient songer à déserter ni la poésie ni l'éloquence de Rome; les lettres grecques ne pouvaient être pour eux, pour l'empire, qu'un objet de curiosité ou d'instruction ; elles ne pouvaient être une affaire de gloire, de nationalité. Et cependant Auguste et ses successeurs firent pour ces lettres des efforts semblables à ceux qu'avaient faits Alexandre et ses successeurs : ils favorisèrent surtout les écoles d'Athènes et d'Alexandrie, et en créèrent de nouvelles à Rome.

Rome eut des musées, des bibliothèques, des jeux d'Apollon imités des Grecs.

Athènes dut à son antique célébrité la conservation de quelques priviléges. Elle vit même son domaine s'augmenter de quatre îles. Marc-Antoine rendit cet hommage à la patrie de Périclès (1). Il aimait beaucoup le séjour d'Athènes. Germanicus se plut également dans le commerce des spirituels habitants de cette ville célèbre. Ces faveurs contribuèrent à retenir dans l'Académie, au Lycée et au Portique, quelques philosophes, quelques rhétoriciens. Mégare, Corinthe, Mégalopolis, Sparte et Thèbes, en conservèrent également. Smyrne possédait depuis longtemps une école de médecine fondée par Érasistrate. Les disciples exilés d'Hérophile avaient établi celle de Laodicée. Les îles de Rhodes et de Sicile cultivaient les lettres avec succès : la première avait eu des astronomes, des philosophes et des grammairiens célèbres; la

(1) Meursius, *de Fort. Athen.*, 10, p. 99. Cf. Dio Cassius, 48, 39.

seconde, des mathématiciens et des poëtes du premier ordre. Le gouvernement de Rome conserva toutes ces institutions.

Ainsi l'on voit partout dans cette période des efforts nouveaux en faveur des lettres. Toutefois, nous l'avons dit ailleurs, « avant Alexandre, tout est grand dans cette littérature; le génie brille par lui-même, ou par cette heureuse réunion de circonstances qui réjouissent les peuples quand ils sont l'objet de la prédilection du ciel. Après Alexandre, on prodigue aux lettres des faveurs inconnues auparavant. Mais le destin avait prononcé son fatal arrêt; rien ne put changer la loi des vicissitudes: on ne sut ni sauver tous les monuments de la Grèce, ni remplacer toutes les victimes que frappait la main du temps (1). »

Quels sont les monuments qu'on sauva? Quels sont les ouvrages nouveaux qu'on mit à la place de ceux que moissonna le temps?

On fit beaucoup d'ouvrages et des ouvrages ingénieusement conçus, savamment exécutés, ornés de toutes les fleurs qu'il était possible de cueillir dans la poésie et dans l'éloquence ancienne, curieux à étudier sous tous les rapports. Mais presque tout cela fut élaboré, j'allais dire *fabriqué* d'après les types reçus. La grande *fabrique* de tout cela fut Alexandrie; c'est là sa gloire littéraire.

En effet, en comparant ce qui se fit dans cette ville avec ce qui fut produit ailleurs, on est réellement émerveillé de sa rare fécondité.

(1) *Thèse sur la protection accordée aux sciences, aux lettres et aux arts, chez les Grecs;* 1818, in-4°.

CHAPITRE II.

DE LA POÉSIE GRECQUE NON-ALEXANDRINE DEPUIS ALEXANDRE LE GRAND.

Les poëtes grecs renoncent peu à peu, depuis la mort d'Alexandre, aux genres qui offraient déjà des chefs-d'œuvre inimitables, à l'épopée, à l'ode, à la tragédie.

On trouve, à la vérité, en dehors de l'école d'Alexandrie, quelques essais de poésie lyrique, les odes de Diodore de Sardes, et l'hymne de Cléanthe, par exemple (1); mais ce sont des essais rares et isolés. On rencontre aussi quelques épopées véritables. Lycéas d'Argos chanta les récits de l'Argolide; Antagoras de Rhodes, contemporain d'Aratus, composa une Thébaïde; Ménélas d'Égée en fit une autre; Musée d'Éphèse publia à Pergame une Perséide. On eut aussi l'Alexandréide de l'empereur Adrien, et plusieurs imitations plus ou moins bizarres de l'Iliade et de l'Odyssée. On publia enfin, plus tard, quelques épopées mythographiques, et même des épopées apocryphes, telles que les fragments d'Orphée et les Oracles sibyllins.

Mais généralement les genres sévères furent abandonnés par un grand nombre de poëtes grecs, qui aimèrent mieux en cultiver de plus faciles.

Ainsi, la Grèce eut dans cette période le meilleur des *comiques*, ce Ménandre que la ville d'Alexandrie eût voulu disputer à celle d'Athènes, et dont les comédies surpassèrent

(1) Strabon, *Geog.*, XIII, p. 628.

en régularité et en décence, sinon en verve, ces tissus d'injures dramatisées et de personnalités bouffonnes qu'Aristophane lui-même n'avait su bannir (1). Aussi Ménandre eut-il dans Athènes un grand nombre d'imitateurs (2), avant de recevoir à Rome les honneurs d'une traduction qui nous permet de l'apprécier encore (3). Le goût du théâtre était général dans la race grecque, et partout, dans le Péloponèse, en Arménie, en Asie Mineure, à la cour des Parthes, en Sicile, dans la Grèce barbare, les poëtes comiques d'Athènes eurent des imitateurs protégés. En effet, toutes les villes un peu considérables du monde grec eurent des théâtres, et les princes prodiguèrent des sommes immenses pour les ériger, les peupler d'acteurs et de spectateurs. Les acteurs formèrent des compagnies dotées de grands priviléges. Timon de Phlionte, Philémon de Soles, Diphile de Sinope (1), Posidippe de Cassandrée, Damoxène, et plusieurs poëtes du nom ronflant d'Apollodore, composèrent des comédies dont il ne reste que les titres ou quelques fragments conservés par Athénée et Suidas. Si l'on s'en rapporte aux anciens, on placera Ménandre au premier rang, Diphile au second, et presque tous leurs rivaux au troisième. La supériorité de Ménandre est proclamée généralement. Quant à Diphile, saint Clément d'Alexandrie lui attribue un mérite supérieur; il le nomme un auteur gracieux, plein de verve comique et d'excellentes maximes (4).

La *Satyre*, drame grotesque qui naquit de la représentation des Courses de Bacchus, et qu'on jouait après les tragédies pour délasser les spectateurs, fut bientôt abandonnée par les écrivains comiques. Participant à la comédie par une gaieté même bouffonne, et à la tragédie par un ton de

(1) *Fragments de Ménandre et de Philémon*, suivis d'autres fragments, trad. par M. Raoul Rochette. Paris, 1825, 1 vol. in-8°.

(2) Meineke, *Questionum scenicarum specimen I.* Berlin, 1825. *Specimen II*, 1827, in-4°. Goetting. — *Idem*, *Men.* et *Phil. Reliquiæ.*

(3) Οἱ περὶ Διονυσον τεχνῖται, οἱ περὶ σκηνῆς.

(4) Il en cite des fragments aux livres V, VI et VII des *Stromates*.

dignité qu'on devait mettre dans certains passages, ces petites pièces offraient de grandes difficultés et procuraient peu de gloire. On comprend d'ailleurs que les sujets de la *Satyre* s'épuisaient facilement, et que les auteurs se lassaient de cultiver un genre qu'Eschyle, Sophocle et Euripide avaient traité. Sosithée, de Syracuse, l'un des poëtes de la pléiade tragique, qui écrivit pour le théâtre d'Athènes en même temps que le tragique Cléénète (1), se fit encore remarquer par de nouvelles productions de ce genre; mais ses pièces sont perdues aussi, et le *Cyclope* d'Euripide est la seule satyre grecque qui nous soit parvenue.

Un autre genre qui ne fut pas une nouveauté dans cette période, quoiqu'on l'ait souvent dit, la poésie didactique fut cultivée par un grand nombre d'auteurs. Quand l'école d'Alexandrie vint, par ses travaux, enlever aux poëtes plusieurs branches de connaissances dont ils avaient fait comme leur domaine [l'histoire naturelle, la médecine, la géographie et l'astronomie, remplies avant Alexandre d'une foule d'erreurs et de traditions qui charmaient l'imagination], ils se hâtèrent de recueillir ces fables dans des productions où ils les mêlaient aux opinions plus instructives de leurs savants contemporains. Ces poëmes offrirent ainsi le plus singulier mélange de vérités et de chimères. En effet, les *Phénomènes*, d'Aratus, les *Thériaques* et les *Alexipharmaques*, de Nicandre (2), ou les *Périégèses*, de Scymnus et de Denys de Thrace, présentèrent, avec quelques connaissances utiles, exprimées dans un style souvent propre à faire naître le goût de la science, tous les charmes d'une distraction littéraire et toutes les erreurs d'une imagination poétique.

La chasse, la pêche, furent également chantées en vers, celle-ci par Oppien l'ancien, celle-là par Oppien le jeune.

(1) Meineke, *Comic.* III, p. 508.

(2) Marcellus de Side a écrit sur la médecine, sous Marc-Aurèle, 42 livres, dont il s'est conservé des fragments.

Le prince de la poésie didactique, Aratus, ami ou élève de l'école d'Alexandrie, écrivit en Macédoine.

Un contemporain d'Aratus, comme lui ami ou élève de l'école d'Alexandrie, Théocrite, fut dans cette période le prince de la poésie *pastorale*, enseignée par Philétas de Cos. Mais ce fut dans les champs de la Sicanie qu'il composa la plupart de ces charmants tableaux qui sont devenus les modèles de l'idylle, et que Moschus de Syracuse et Bion de Smyrne chérissaient l'un et l'autre au point de les imiter sans cesse, en se gardant toutefois de traiter les sujets créés ou embellis par leur maître commun.

Si la satyre mourut, comme drame, dans cette période, et si le Cyclope est l'unique exemple qui nous en reste, le *sille*, ou la satire directe d'un ouvrage, d'un écrivain célèbre, genre connu depuis Xénophane de Colophon, qui avait parodié Homère et Hésiode, fut cultivé avec un nouveau succès. Aussi l'on conçoit qu'un philosophe, et surtout le fondateur de l'école éléatique, ait pu flageller deux poëtes. On conçoit encore que les poëtes aient, à leur tour, dirigé l'arme du sille contre les philosophes (1), et que Timon de Phlionte ait renouvelé la satire de Xénophane, en vengeant les anciens poëtes des reproches de la philosophie, en versant le ridicule sur les métaphysiciens de son temps, même sur Platon, et en attaquant les membres du musée d'Alexandrie. Mais ce qui se comprend peu, c'est que d'ancien ami Timon soit devenu l'adversaire des sciences spéculatives, et qu'il ait fait des vers contre un enseignement qui l'avait enrichi. Toutefois, il est naturel que les hommes sans convictions, qui font de la science métier et marchandise, en fassent bon marché quand elle cesse de leur être utile.

La poésie érotique d'Anacréon et de Sappho ne trouva plus d'imitateurs dans ces temps de décadence. On fit des pièces d'une licence révoltante, les *phlyaques*, les *soda-*

(1) Voy. tom. Ier, p. 120 et 121.

tiques, et toutes les productions plus ou moins honteuses des *cynédologues*. Elles sont à une telle distance de la belle poésie, que l'histoire des lettres peut en bannir jusqu'à la mémoire, si mieux elle n'aime montrer dans ces excès combien le poëte, sublime lorsqu'il s'élève au-dessus de lui-même à cette idéalité qui n'est que la perfection, est coupable quand il tombe au-dessous.

Le genre de l'*épigramme*, aussi ancien chez les Grecs que l'art d'écrire—car les *épigrammes* étaient d'abord des inscriptions placées sur les temples, sur les tombes des héros, sur les édifices et les monuments publics —s'enrichit aussi dans cette période. Ces petites pièces, que la bonne ou la mauvaise humeur inspirait si facilement au génie grec, tantôt sur une personne ou un ouvrage, tantôt sur un tableau ou une statue, s'étaient déjà multipliées, avant Alexandre, au point qu'il s'en était fait des recueils méthodiques, tels que les *épigrammes de Thèbes* ou les *épigrammes de différentes villes*. Bientôt on fit des choix. Parmi ces choix, Diogénien publia le premier sous le titre d'*Anthologie*. Mais la plus ancienne collection dont il se soit conservé des fragments, est celle de Méléagre de Gadara. Cette collection, faite dans les derniers siècles avant notre ère, formait deux volumes, l'un consacré aux poésies libres de l'amour grec, l'autre aux pièces d'un goût moins impur. Dans une épigramme placée à la tête du premier, l'auteur disait que l'Amour avait tressé cette guirlande pour amuser Vénus. Si nous jugions du goût de la déesse par les anthologies postérieures (car il en reste plusieurs, et les Grecs continuèrent à en composer jusqu'à la chute du polythéisme), elle eût été d'une indulgence extrême. Les meilleures—celles dont Diogène de Laërte a parsemé son ouvrage ne sont pas du nombre —sans offrir aucun intérêt sous le rapport de la poésie, n'ont que le mérite du mètre, celui du style, ou celui de quelques indications historiques.

Enfin, un des phénomènes les plus singuliers qu'offre

l'amour de la poésie dans cette période, c'est la traduction en vers d'ouvrages composés en prose. Un contemporain d'Auguste, Babrius, rendit ce service aux fables d'Ésope d'une manière qui ne manque pas d'éclat (1).

En somme, on le voit, c'étaient là de tristes travaux auprès de ceux d'Eschyle ou de Sophocle. Mais la nation grecque avait cessé d'exister, la Grèce n'était plus que la province d'*Achaïe*. Athènes tenait à la vérité de Rome, sa généreuse élève, quelques libertés, quelques écoles et quelques monuments; et cela permettait au génie grec de travailler encore, mais cela ne constituait pas une nationalité. Or, sans nationalité point de chefs-d'œuvre de littérature. Les sciences peuvent s'en passer, nous l'avons vu dans les livres qui précèdent; mais les lettres, qui sont l'expression d'une société, demandent pour type une nation, de l'indépendance, de la grandeur : les livres qui suivent vont le faire voir.

(1) *Babrii fabulæ iambicæ*. Ed. Boissonade. Paris, 1844. Cf. les articles publiés par M. Egger dans le *Journal de l'Instruction publique*, octobre et novembre 1844.

CHAPITRE III.

DE LA POÉSIE ALEXANDRINE. — POÉSIE ÉPIQUE.

Quand on vient à comparer à ces productions poétiques du monde grec ou grécisé, les vers si nombreux que publia encore l'école d'Alexandrie, on est réellement surpris de la supériorité et de la fécondité de son génie. En effet, sa position n'était pas plus avantageuse que celle des autres écoles. Elle se trouvait, à la vérité, dans une cité à peu près grecque et près d'une cour fortement hellénisée. Cependant, dans plusieurs quartiers de cette ville on ne parlait que l'égyptien, l'hébreu ou un grec très-barbare; et à cette cour, aussi corrompue que despotique, régnaient des mœurs et des préoccupations tout égyptiennes. Des prêtres égyptiens intronisaient les rois; des lois et des institutions semi-égyptiennes gouvernaient le pays. Alexandrie elle-même n'était pas tout entière une colonie grecque. Au contraire, dans un seul de ses quartiers, le Bruchium, dominait une colonie grecque, et là même régnaient des Macédoniens, des semi-barbares.

Cela ne constituait donc ni une nationalité grecque, ni une situation morale très-propre à inspirer des compositions d'une haute poésie. Aussi les poëtes du musée renoncèrent-ils d'abord, comme ceux de la Grèce, aux genres qui demandent le plus d'élévation. Les grands événements dont le monde venait de retentir, les conquêtes d'Alexandre, sujet si national pourtant, ne tentèrent aucun d'eux. Ce prince,

debout sur la tombe d'Achille, n'enviait qu'Homère au vainqueur des Troyens. Ses regrets furent une sorte de pressentiment, et, malgré l'enthousiasme universel qu'inspira sa vie, on chanta peu ses exploits. En vain dirait-on, pour expliquer le silence commun, que l'épopée demandait un sujet plus antique, susceptible de ce merveilleux des temps primitifs qui règne dans l'Iliade ; que les victoires d'Alexandre étaient des événements nouveaux au moment où la célèbre école publia ses premiers vers, et l'étaient encore quand elle composa son dernier poëme épique : cette explication n'en est pas une. En effet, la vie du conquérant fut un ensemble de merveilles même pour la première génération qui remplaça celle d'Alexandre ; les récits des historiens de ce prince, de ses compagnons, des témoins oculaires de sa glorieuse expédition, le prouvent de reste, en semant de mille prodiges les pages de leurs itinéraires, de leurs journaux et de leurs périples. Et combien toute cette course aventureuse à travers les pays les plus renommés du monde, cette apparition rapide et fantastique dans les sanctuaires les plus fameux, ceux de Jérusalem, de Jupiter Ammon, de Memphis, de Babylone, de Persépolis, course semée de tant de triomphes éclatants et de magnifiques créations, ne prêtait-elle pas à la majesté du poëme épique ! Cependant, rien ne fut d'abord tenté dans un genre aussi familier aux habitants du Musée.

Puis trois générations de héros se succèdent sur le trône de l'Égypte, et leur brillante valeur, leurs expéditions en Syrie, en Grèce et en Éthiopie, les navigations périlleuses, lointaines, admirables de conception et d'exécution, qu'ils ordonnent, passent pour ainsi dire inaperçues devant les poëtes qu'ils logent dans leurs palais. Ils s'abstiennent d'aborder des sujets aussi sublimes ! Ils ont raison. Ils sentent que l'histoire est au-dessus de leur poésie, que la simple prose, sur des événements qui parlent si haut d'eux-mêmes, vaudra toujours mieux que leurs vers les plus polis.

Ils cherchent dans la fable les sujets de leurs poëmes; ils sont sages sans être ingrats.

Dès les premiers temps et dès avant l'institution des *jeux d'Apollon*, l'école d'Alexandrie s'essaya dans le genre épique. Lycophron, contemporain de Ptolémée Ier, composa un poëme dont il choisit le sujet dans le cycle même des chants d'Homère, l'*Alexandra* (*Cassandra*). Ce poëme, qu'on met tantôt au rang des tragédies, tantôt au rang des compositions lyriques, tient, il est vrai, au drame par sa forme, mais on n'y voit paraître qu'un seul personnage, et le sujet en est évidemment épique, ou du moins historico-prophétique. En effet, qu'on représente de grands événements dans le passé ou dans l'avenir, c'est toujours une épopée qu'on compose. D'ailleurs, le sujet du poëme de Lycophron n'est qu'un tableau des destinées de Troie; et quoique cette peinture soit présentée à Priam par un autre personnage à qui la prophétesse célébrée par Homère (1) les a révélées, c'est, au fond, Cassandre seule qu'on y entend. Cette circonstance ne nuit pas d'ailleurs à l'intérêt du poëme. La tradition offre peu de sujets plus épiques que les malheurs d'Ilium, et il n'est pas de figure plus solennelle que cette jeune princesse si belle et si chaste à qui Apollon a donné la vue de l'avenir pour prix de ses faveurs, et dont il a puni la vertu par l'incrédulité que tout le monde oppose à ses oracles. Mais si Lycophron a été bien inspiré en donnant à cette longue tirade quelque chose du caractère obscur et mystérieux de l'oracle, il a tellement exagéré ce mérite qu'il en a fait un défaut. Il a rendu très-obscur le langage de la fille de Priam, et les oracles de la pythonisse ne furent jamais plus énigmatiques que cette prédiction arrangée à loisir sur des événements connus de tous les Grecs. Lycophron a travaillé si savamment à la ressemblance de ses vers avec ceux d'Apollon, que tout y sent la recherche, que ses allusions sont souvent inintelligibles, que les mythes les

(1) *Iliad.* XIII, v. 365; *Odyss.* XI, v. 422.

moins connus sont presque les seuls qu'on y rencontre, et que jamais les personnages des temps héroïques ne sont cités sous leurs noms ordinaires.

On dirait, en lisant ces vers, que Lycophron ne veut rien avoir de commun avec les poëtes qui ont traité la fable avant lui. Sa phrase n'est celle de personne; la construction en est embarrassée; la même période renferme souvent plusieurs figures. Lycophron est non-seulement un érudit, c'est un créateur qui emploie des mots nouveaux ou du moins des terminaisons nouvelles. Les anciens, meilleurs juges que nous, trouvèrent eux-mêmes son *poëme ténébreux*. Cependant les rédacteurs de catalogues mirent Lycophron dans la pléiade tragique, circonstance qui a porté un écrivain moderne à le comparer à la nébuleuse de cette célèbre constellation. Une certaine obscurité, distribuée avec quelque transparence sur toute la pièce, en augmentait peut-être le charme; mais Lycophron est un de ces poëtes qui, selon la belle expression de Pope, *ont bu trop sobrement à la fontaine de Castalie* (1). Ce qu'on peut lui reprocher avec le plus de justice, c'est qu'à force de vouloir toujours l'étonnement, il ne parvient pas à inspirer l'intérêt, et que souvent il sort de son rôle de prophète pour s'amuser à des peintures de détails trop minutieuses dans un tel tableau (2).

La Cassandre de Lycophron est donc sans contredit une des plus grandes aberrations du génie alexandrin. Elle est cependant loin d'être sans mérite. Elle est même si riche en mythes et en traditions historiques, qu'on doit la regarder comme une sorte de *musée* ou d'*anthologie poétique ;* c'est un trésor d'autant plus précieux qu'avec la clef que nous a transmise un célèbre scoliaste (3), nous pouvons en déchiffrer plus facilement les énigmes (4).

(1) Cf. Meen, *Remarks on the Cassandra of Lycophron, a monody.* London, 1800.

(2) Voy. le passage du retour des guerriers grecs.

(3) V. l'éd. de Lachmann et les Scolies de Tzetzès, par Muller.

(4) Meen, *loc. cit.*

Dirons-nous que si certains critiques ont trouvé dans Lycophron un imitateur de cet enthousiasme d'inspiration qui règne dans les tragédies d'Eschyle, d'autres ont pensé qu'il a voulu rivaliser avec les prophètes du judaïsme, dont il aurait admiré la majesté dans la nouvelle traduction faite pour ainsi dire sous ses yeux? Ce serait perdre le temps à commenter de vaines suppositions. Nul doute qu'un érudit comme Lycophron eût pu s'inspirer des textes d'Isaïe ou de David. Mais il est non-seulement peu probable, il est impossible que la version grecque des livres prophétiques, telle que nous l'avons dans nos éditions, soit antérieure à Lycophron; et personne n'a jamais pensé que ce poëte ait su l'hébreu.

Ainsi, ce ne fut pas dans le cycle héroïque de son temps, ce fut dans le cycle passé, dans la Grèce primitive ou héroïque que se plaça le plus ancien poëte d'Alexandrie.

Un confrère de Lycophron aux pléiades et au Musée, très-dévoué à la cour qui l'avait appelé d'une sorte de faubourg pour en faire un professeur royal et un membre du Musée, le noble Callimaque, qui, dans sa reconnaissance poétique, mit la chevelure de Bérénice au nombre des constellations du ciel, fut assez courtisan pour ne manquer dans ses hymnes aucune occasion de célébrer les Lagides. — Il composa aussi un chant de triomphe sur les victoires de Sosibius. Mais ses louanges prodiguées aux princes déparent des hymnes consacrés aux dieux, et ses vers sur les triomphes du guerrier sont perdus.

Il en est de même de son poëme héroïque sur *Hécale*, cette excellente vieille qui avait été si bonne pour le jeune Thésée, et qui avait fait vœu d'offrir un sacrifice aux dieux, au retour du héros de l'expédition qu'il allait entreprendre (1).

Le disciple de Callimaque, Apollonius, qu'animait un si vif désir de l'éclipser, choisit pour le sujet d'une épopée une

(1) V. *Callimachi Hecale*. Fragmenta collegit et disposuit Aug. Ferd. Naekius. Bonnae, 1845, dans *Naekii Opus philol.* ed. Fr. Th. Welcker.

expédition un peu semblable à celle qui faisait l'illustration d'Homère ou qu'illustrait ce poëte, la conquête des Argonautes. Et en effet, les *Argonautiques*, qu'il composa et qu'il revit avec tant de soin, sont après l'*Iliade* et l'*Odyssée* ce que l'épopée grecque a produit de plus beau. Mais les chagrins que ce poëme attira au jeune auteur, et les censures dont il fut l'objet au musée d'Alexandrie, font comprendre combien il était difficile de marcher sur les traces d'un homme de génie, au milieu de tant de critiques, de commentateurs et de jaloux.

En effet, le sujet d'Apollonius, bien choisi, antique et riche, fut traité d'une manière brillante; et ni son plan, donné d'ailleurs par la tradition, ni sa marche générale, ne devaient rencontrer de vives attaques. Il est très-vrai que, par l'exécution de détail, Apollonius tombe au-dessous des exemples laissés par Homère; que, dans l'Iliade et dans l'Odyssée, cette règle d'une sage unité, créée par le génie même, et qu'il peut éluder, mais sans jamais l'abandonner, est quelquefois violée par Apollonius. En suivant Homère dans le premier de ses poëmes, c'est toujours au sort d'Ilium qu'on demeure attaché, et en le suivant dans le second, c'est toujours au sort d'Ulysse; tandis qu'à la suite du héros des *Argonautiques* on flotte partagé entre Jason et la conquête de la Toison d'or. De là résulte qu'une chose essentielle manque à ce poëme : cette espèce d'enchainement volontaire qu'on subit avec un écrivain dont tous les chants sont bien agencés, qui déroule devant vous une action bien entendue, tour à tour imposante et parée, relevée tantôt par l'intervention motivée des dieux, tantôt par le courage sublime du héros. Aussi ce charme qui arrache le lecteur à lui-même, pour le livrer, avec toutes ses sympathies et tous les battements de son cœur, à un autre homme et à un autre monde, Apollonius ne sait pas vous le faire subir. C'est qu'il n'est pas créateur comme Homère (1);

(1) Les scoliastes d'Apollonius citent un grand nombre d'écrivains qui au-

c'est que son poëme n'offre qu'un petit nombre de bons tableaux ; c'est qu'il dessine ses portraits d'une manière trop défectueuse, ne donne pas assez de grandeur à son héros, et en laisse l'amante trop loin de cette Hélène qu'Homère a su montrer si touchante, quoique si coupable.

La conception des deux derniers livres d'Apollonius est tout à fait manquée. En effet, la Toison d'or conquise, l'action est complète et rien ne peut plus intéresser le lecteur. Or, l'auteur veut vous retenir encore, quoiqu'il vous ait dit tout ce qu'il vous avait promis.

En renonçant à tout parallèle entre Apollonius et le prince des écrivains, on peut louer le poëte d'Alexandrie. Il attache ses lecteurs par des descriptions heureuses, par des mythes anciens et nouveaux, des récits agréables, et des aventures qui ne fatiguent jamais. Sa composition, loin d'être chargée de cette érudition qui plombe celle de Lycophron, a l'allure aisée; ses images rappellent souvent celles de la meilleure antiquité; sa diction nerveuse est si élégante et si polie, qu'on dirait un thème; si elle n'est pas simple, du moins elle est pure. Son vers est travaillé, mais plus harmonieux que ceux de ses émules. Les *Argonautiques* sont une composition savante plutôt qu'une inspiration originale; mais des passages d'une grande beauté (1) rendent impérissable ce poëme, que Flaccus Valérius a d'ailleurs imité avec un talent qui a balancé les suffrages entre la copie et l'original. Dans tous les cas, Apollonius présentait assez de mérites pour désarmer la critique. Mais celle-ci était puissamment excitée.

raient fourni la matière au poëte. Les scoliastes (Scol. I, 624) et les critiques exagèrent un peu quand ils prétendent, comme l'auteur de la Vie de Valérius Flaccus (édit. Bipont.), qu'Apollonius a *tout* emprunté.

Scripserunt Argonautica.... Orpheus, non Thracius sed Italus Crotoniata; deinde Epimenides Gnosius; post eum Cleon, Curicus poeta, a quo, ut Græci observant, Apollonius OMNIA transtulit. F. Petrus Crinitus, *de Poet. latin.*, lib. IV, ch. 68; Gyrald., *Hist. poet. dial.*, IV, 181.

(1) Lib. II, v. 537-606; III, v. 79-166. Voy. aussi v. 744-824. Cf. sur ce poëme Groddeck, dans le second volume de la *Bibliothèque pour la littérature et les arts*, ouvrage périodique publié en allemand.

Callimaque, qui la dominait encore avec son école, aimait une poésie plus riche, plus fleurie et plus savante que celle d'Apollonius, calquée si fidèlement sur les types antiques, et faisant abstraction de tout ce qui était survenu de leçons et d'exemples depuis Homère. Peut-être aussi Apollonius, fort jeune encore, annonçait-il trop d'ambition par une lecture publique. Elle fut donc mal accueillie par plus d'une cause. Apollonius, qui les savait toutes, se vengea par des épigrammes contre son maître (1). Cette arme, Callimaque la maniait également. Mais elle lui parut trop légère, et, dans une circonstance aussi décisive, il préféra une diatribe plus étendue, et qu'il fit violente, sous le titre d'*Ibis*, nom d'un oiseau qui se repaît d'une nourriture dégoûtante (2). Ce ne fut pas assez pour sa haine. Il mit dans ses vers les plus solennels des allusions contre l'audacieux disciple (3). Apollonius fut obligé de céder à l'orage; mais, retiré à Rhodes, où il professa l'art oratoire, il corrigea son poëme avec soin (4), reparut à Alexandrie dans des circonstances plus favorables, et obtint, à une seconde lecture de son travail, des applaudissements auxquels les Lagides joignirent la place de chef de la bibliothèque. Toutefois, dans l'antiquité, l'opinion de l'école callimachéenne, d'Aristophane et d'Aristarque, l'emporta non-seulement chez Quintilien, qui ne jugeait pas avec une grande indépendance (5), mais encore chez Longin, qui jette à l'auteur la triste louange de n'être pas trop médiocre (6).

Ce qui atteste le rôle éminent que ce poëme joua bientôt dans l'école d'Alexandrie, c'est le grand nombre de critiques et de commentaires qu'il provoqua. Les premiers de ces

(1) *Anthol. Græc.*, tom. III, p. 67. Lips.

(2) Perdu, mais imité par Ovide. — Cf. Suidas s. v. Callimach.

(3) *Hymn. in App.*, v. 105.—Weichert, *Ueber das Leben und Gedicht des Apollonius*. Meissen, 1821, p. 78.

(4) Gerbard, *Lectiones Apollonianae*. Lips., 1816.

(5) *Instit. orat.*, X, ch. 1, p. 54.

(6) Λογγίνος Περὶ ὕψους. 33, 4

écrivains, et surtout Irénée, en firent à la fois l'analyse critique et exégétique (1); les autres, et surtout Lucille de Tharra, Sophocle et Théon, s'attachèrent davantage à le commenter (2).

Apollonius est apprécié encore, à en juger par le grand nombre de biographes (3), d'éditeurs et de traducteurs (4) qui s'en occupent, et qui n'ont pas pour le chagriner les mêmes raisons que l'école de Callimaque; qui auraient applaudi son poëme dès sa première apparition aux *jeux d'Apollon;* qui, pour l'encourager, n'en auraient pas attendu la seconde édition ni la seconde lecture, et qui même, abstraction faite des autres travaux du poëte, auraient voté, avec le bon sens des Lagides, l'élévation d'Apollonius au poste que son maître et son plus cruel ennemi avait rendu si honorable.

Apollonius ne fut jamais mis d'aucune des diverses pléiades que nous avons distinguées et dont était Callimaque; mais son poëme, ainsi que nous venons de le dire, fut reçu avec enthousiasme aux *jeux d'Apollon*.

L'école d'Alexandrie ne renonça pas encore à la composition épique, après l'apparition des *Argonautiques*. L'exemple d'Apollonius excita le génie de Callimaque, neveu du célèbre poëte, mais qui ne parvint pas à la renommée de son oncle, et celui de Rhianus, qui chanta les traditions et les monuments de plusieurs régions de la Grèce avec tant d'érudition qu'il put servir de source à Pausanias, et une simplicité si antique qu'on put le mettre au rang des meilleurs imitateurs d'Homère (5).

A la suite de ces efforts, tous plus respectables qu'utiles,

(1) Apoll., Scol. I, 1299; II, 127, 1015, et le second Βίος.

(2) Stephan. Byz. s. v. Ἄβαρνος et v. Κάναστρον.

(3) Weichert, déjà nommé, a donné dans son édition (Lips., 1828) une *récension* établie d'après treize manuscrits, les scolies et un commentaire propre.

(4) Il y en a daus toutes les langues.

(5) Voir ci-dessus, t. I. Cf. *Siebelis, de Rhiano*, Budiss., 1829, in-4°.—*Saal, Rhiani quæ supersunt*. Bonn, 1831. — Meineke, *Analect. Alexandr.*, p. 170.

le Musée paraît s'être attaché encore plus à l'étude qu'à la copie des textes épiques ; mais à force d'éditer, de corriger, d'éclaircir et de commenter les vers du cycle homérique, on finit par se persuader encore une fois qu'on devait essayer de reproduire ces chants sous leur forme la plus pure. Ce fut alors, vers les temps d'Adrien, poëte épique lui-même, qu'on vit se former un nouveau cycle de poëtes homériques. Ptolémée Chennus osa lutter avec Homère par une œuvre en 24 chants, qu'il intitula *Anthomeros*, anti-Homère. D'autres tirèrent gloire, sur des monuments publics, du titre assez bizarre de poëte homérique ou poëte en vers d'Homère, ce qui atteste une catégorie, et un usage, si passager qu'il doive avoir été (1).

On vit enfin des choses plus étranges, des poésies *lipogrammatiques*, imitées d'Homère aussi, mais excluant une lettre dans tout un poëme, ou dans chaque chant celle des lettres qui servait à la désignation de ce même chant. Ce fut Tryphiodore, un des derniers poëtes d'Alexandrie, qui fit ce tour de force dans son *Odyssée*, d'où il paraît avoir exclu la lettre S (2), après avoir chanté d'abord la victoire de Marathon, ouvrage perdu, et la Ruine de Troie, composition qui nous reste et qui est d'un froid glacial. Tryphiodore ne fut pas l'inventeur de cette extravagance ; Nestor le Lycaonien avait déjà donné sous l'empereur Alexandre Sévère l'exemple d'une Iliade *lipogrammatique* (3), d'où il bannissait une lettre par chant.

Il n'est pas certain d'ailleurs que Tryphiodore fut de l'école d'Alexandrie. Nous savons seulement qu'il était Égyptien (4). Il en est de même de Nonnus, qui passe pour le chef de l'épopée mythographique, et dont on a deux poëmes épiques

(1) Letronne, *Journal des savants*, 1823, décembre.

(2) Suidas, s. v. Nestor.

(3) Ce Nestor était de Lavanda. Suidas, s. v. Nestor.

(4) Cf. sur Tryphiodore, Wernicke dans son excellente édition, Leipzig, 1819, in-8°.

appartenant à sa jeunesse; ou du moins au polythéisme, les *Bassarica* et les *Dionysiaca*, et une *métaphrase de l'Évangile de saint Jean* (1). Nonnus, qui vécut avant Tryphiodore, auquel il servit de modèle conjointement avec Apollonius et Callimaque, imite lui-même le dernier de ces épiques; mais cela ne nous autorise pas à le déclarer alexandrin.

Cette observation s'étend aussi sur Coluthus, l'imitateur de Nonnus dans le petit poëme de l'Enlèvement d'Hélène. L'*alexandrinité des Orphiques* n'est pas prouvée non plus. L'assertion si formelle de Ruhnken, *scriptorem Argonauticorum alexandrinum fuisse*, est sujette à examen. M. Huschke, qui croit reconnaître dans l'auteur un *imitateur d'Apollonius*, est contredit par M. Kœnigsmann, qui met cet auteur sous le règne de Ptolémée II. M. Kœnigsmann est combattu par Schneider, qui reconnait dans ce poëte un néo-platonicien passablement barbare. Schneider est réfuté par M. Uckert, qui pense qu'il faut placer plus haut un écrivain qui possède des indications aussi précieuses; et M. Uckert est redressé par M. Jacobs, qui se borne, avec beaucoup de courtoisie pour son vieil ami, à dire en résumé que les *Argonautiques* du prétendu Orphée sont de l'époque où prévalut le mysticisme orphique et pythagoricien. Cela est d'une rare sagesse, parce que cela est d'une grande largeur, et qu'au moment actuel, en attendant qu'on ait mieux découvert cet Orphée de Crotone qui, selon Suidas, a composé des *Argonautiques*, on ne saurait rien préciser de plus. Il est hors de doute que ces poëtes, nés en Égypte, subirent tous l'influence des types d'Alexandrie, qu'ils visitèrent cette cité toujours savante et y cherchèrent des suffrages; mais cela ne suffit pas pour que nous en fassions des alexandrins ou des néo-platoniciens. Ils ne furent ni l'un ni l'autre. Leur but, du moins celui de l'auteur des *Argonautiques*, n'est nullement de propager le mysticisme philosophique; ce

(1) Weichert, *de Nonno Panopolitano*. Viteberg, 1816, in-4°.

qu'ils veulent remettre en honneur, c'est le polythéisme avec toutes ses superstitions antiques et tous les secrets de sa nouvelle théurgie (1).

Quant aux hymnes orphiques, c'est autre chose : ce sont là évidemment les compositions d'un partisan du platonisme altéré, celui d'Iamblique et de Proclus. Mais c'est précisément dans Alexandrie que le mysticisme de l'école plotinienne a trouvé le moins d'appui ; nous le montrerons jusqu'à l'évidence dans l'analyse des études philosophiques de cette école (2).

Ainsi était retournée à la mythologie et à la religion, au moment d'expirer, toute cette poésie épique née dans la religion et la mythologie, mais qu'Homère et Hésiode en avaient fait sortir un peu, pour la faire entrer dans la vie et dans les mœurs publiques.

(1) Voy., outre Lobeck [*Aglaophamus*], Bode, *de Orpheo poet. græc. antiquissimo* [Gotting., 1824, in-4°], et Bode, *Gesch. der hellenisch. Dichtk.* I, 57, sq.

(2) V. sur la poésie épique de toute cette période : *Düntzer Fragmente der epischen Poesie der Griechen von Alexander dem Grossen bis zum fünften Jahrh. n. Ch.* Koeln, 1842.

CHAPITRE IV.

DE LA POÉSIE LYRIQUE DES ALEXANDRINS. — PHILÉTAS. — HERMESIANAX. — CALLIMAQUE.

Le genre lyrique, c'est-à-dire, le vers chanté avec accompagnement de la lyre, embrassait primitivement toute la poésie ; mais le mot perdit cette acception chez les anciens et n'en a rien gardé chez nous, car nul poëte ne chante plus ; tous écrivent, lisent ou déclament leurs vers. Cependant, nous rangeons encore sous la dénomination reçue de poésie lyrique trois genres assez divers. C'est l'ode ou le chant qui prend les noms d'hymne, de cantique, de cantate et de cantilène, quand il est consacré à la religion. C'est la chanson, qui embrasse les genres du dithyrambe, de la romance et de l'élégie. C'est enfin la ballade, qui est héroïque ou romantique. Les Grecs, qui nous ont laissé les modèles de la plupart de ces nuances, affectaient des rhythmes spéciaux à chacune d'elles. L'élégie, par exemple, était en possession du distique, et l'origine de cette forme de vers et de ce genre de poésie chantée est sans doute la même.

La variété de ces genres fait aisément comprendre la variété de leurs destinées. La poésie du sentiment élevé demandant une situation analogue à celle où brille la poésie épique, ces deux branches, sorties du même tronc, fleuris-

sent d'ordinaire ensemble. Ainsi, Horace et Virgile ont été contemporains, comme Voltaire et Jean-Baptiste Rousseau. Toutefois, on voit aussi briller les deux genres à de longs intervalles l'un de l'autre. Il y a cinq siècles entre l'Iliade et les Olympiques. L'ode religieuse est quelquefois d'autant plus sublime et l'élégie d'autant plus touchante, que l'humiliation des peuples est plus profonde et le besoin de consolations plus grand.

Quant à l'ode religieuse, le genre le plus magnifique de toute la poésie, la Grèce est demeurée au-dessous de l'ancien Orient, et ses poëtes sont maintenant dépassés par ceux de l'Occident chrétien. A la vérité, le sentiment religieux s'est réveillé plusieurs fois chez les Grecs, surtout dans les siècles de la décadence, avec une assez grande énergie; et ces siècles ont compté un nombre considérable de poëtes religieux, de littérateurs enthousiastes, de philosophes mystiques, mais ils n'ont pas eu de lyrique éminent. De tout ce que l'école d'Alexandrie a produit dans ce genre, nous n'avons plus à nommer que les œuvres de quatre hymnologues de second ordre.

Ces quatre poëtes sont de quatre époques, de quatre religions ou du moins de quatre nuances de doctrines différentes. Ce sont, un rhéteur polythéiste, Callimaque; un docteur de l'Église, Clément d'Alexandrie; un docteur gnostique, Valentin, et un évêque philosophe, Synésius. Leurs hymnes ont ceci de commun qu'ils ne sont destinés au culte ni les uns ni les autres, et que dans tous c'est moins le sentiment moral que la science religieuse qui règne.

En effet, chez le premier, c'est l'érudition mythologique qui domine; chez le second, la spéculation théosophique; chez le troisième, la dogmatique chrétienne; chez le quatrième, le mysticisme néo-platonicien.

Ces compositions offrent ainsi une sorte d'histoire religieuse et philosophique d'Alexandrie.

Les six hymnes de Callimaque, consacrés à la louange de

Jupiter, des bains de Pallas, de Cérès, d'Apollon, de Diane et de Délos, sont généralement empreints de ce caractère de piété et de cette sorte de mouvement lyrique qu'on trouve dans les anciennes compositions du genre (1). Mais ni l'un ni l'autre de ces caractères ne domine avec assez d'énergie. L'entraînement, l'exaltation, le sublime désordre de l'ode y manquent. La force du sentiment y est remplacée par celle de l'idée. Disons mieux, l'ascendant de l'idée elle-même est dominé par celui de la science, et la marche de l'esprit y est si régulière et si savante qu'elle réprime ou glace tous les élans du cœur. Généralement la pensée y est grave et morale, mais elle n'est pas austère. Elle est même souvent d'une indulgence, d'une mollesse extrême; et il suffit de voir quelques vers où le poëte parle des faveurs que les dieux ont ravies aux nymphes les plus belles, pour se convaincre que jamais ces chants n'ont dû servir au culte. Un de mes amis dont le nom est d'une grande autorité dans le monde savant, M. Bernhardy, appelle très-spirituellement ces hymnes des *programmes écrits pour les besoins des nouvelles cérémonies hellénistiques de l'Égypte* (2). J'admets cela dans une certaine limite, pour la région des idées, de la théorie. C'est ainsi qu'on a dû habiller pour les Grecs d'Alexandrie les traditions sacrées de l'antiquité. Mais ces compositions n'étaient acceptables que là. On n'eût pas essayé de réciter ou de chanter ces hymnes dans les sanctuaires ni aux processions. C'est tout au plus si l'hymne à Cérès fait exception. On dirait, au contraire, que, dans ces pièces d'une longueur considérable, le but du poëte était uniquement de reproduire, avec tous les ornements d'un langage savamment cadencé, les destinées des divinités les plus poétiques de la Grèce. En effet, Callimaque énumère amplement leurs noms, leurs qualités et leurs bienfaits, et

(1) On peut consulter sur l'époque antérieure, Snedorf, *de Hymnis veter. Græcor. Hafniæ*, 1786, in-8°. — Bellermann, *Hymnen des Dionysius und Mesomedes*. Berlin, 1840, in-4°.

(2) Tom. II, p. 1034 de son savant *Grundriss der griechischen Litteratur*.

décrit, avec des soins plus propres à satisfaire un érudit qu'un dévot, les lieux qui les ont vues naître, le séjour qu'elles chérissent, les fêtes qu'on célèbre en leur honneur, le culte qu'on leur rend dans les temples. Son éloge de Délos et le récit des voyages de cette île flottante, berceau de tant de dieux, n'a pas d'autre objet que les autres hymnes.

Maintenant, quelle est la valeur poétique de ces discours en rhythme ?

Le ton de Callimaque est généralement solennel comme son sujet, et son style, presque toujours pompeux, est conforme à la noblesse de sa pensée. Cependant, il n'a ni de l'audace ni même de l'élévation ; c'est plutôt de science, de mythologie, d'histoire et de géographie que de méditation religieuse qu'abonde son vers. Ses mouvements sont libres sans être aisés, mais il ne se jette dans l'épisode que par d'habiles transitions. Seulement il ne se gêne pas pour rattacher à son sujet l'éloge de son roi chéri, et chéri à juste titre, car l'antiquité n'en a pas eu de plus aimable que Ptolémée Philadelphe. Il répand même dans ses chants sacrés de piquantes allusions contre ses ennemis, et l'on peut remarquer qu'il est beaucoup plus poëte dans sa haine que dans sa reconnaissance. Témoin ces beaux vers que l'on croit dirigés contre Apollonius, qui lui reprochait d'être *court d'idées* et de ne savoir pas faire un ouvrage un peu étendu.

« L'Envie a dit en secret à Apollon : Je n'aime pas le poëte « dont les vers ne sont pas nombreux comme les flots de « l'Océan. Mais Apollon la repoussa du pied, et lui dit : Le « cours du fleuve d'Assyrie est long, mais avec ses eaux coule « beaucoup de limon et de fange. Aussi Cérès ne souffre pas « que les mélisses (ses prêtresses) lui portent de l'eau de « toute source. La faible goutte qui sort pure et sans mé- « lange d'une fontaine sacrée, c'est là, pour elle, la chose la « plus exquise (1). »

(1) J'aurais voulu donner ces vers d'après l'élégante version de Laporte-Dutheil ; mais ici on ne pouvait juger Callimaque, d'après cette *belle infidèle*.

C'est là vraiment de la poésie belle et ingénieuse, pleine de vie et d'images sensibles. La poésie de Callimaque est toujours parée, même si elle n'est pas belle; on s'arrête volontiers et on revient avec amour sur ses tableaux pleins de grâces. Il imite les hymnes qu'on a sous le nom d'Homère; mais il traite tous ses sujets avec une science qui est bien à lui. Ses sujets sont trop riches, et il les développe avec complaisance, en poëte érudit plutôt qu'en chantre inspiré; mais s'il feint parfois un enthousiasme de rhéteur et s'il prodigue ces images qui courent les écoles; s'il est souvent diffus et si ses jeux étymologiques rappellent un peu le métier de professeur qu'il avait fait dans les faubourgs d'Alexandrie, on est frappé néanmoins et quelquefois ébloui de la beauté de son langage. Et qui ne serait pas sensible à des tableaux comme celui-ci, où, après avoir dépeint Diane punissant une ville coupable, qui a outragé la nature et l'hospitalité, il continue en ces termes : « Malheur à ceux que « poursuit son courroux! leurs troupeaux sont dévorés par « la peste, et leurs champs dévastés par la grêle. Au déclin « de leur âge, ils pleurent sur leurs fils morts avant eux ; et « leurs femmes, frappées de mort aux jours de l'enfantement, « ou n'accouchant que dans les horreurs de la guerre, n'élè- « vent jamais leurs enfants. Heureux, au contraire, le mor- « tel à qui tu souris ! Ses sillons engraissés se couvrent « d'épis, ses taureaux se multiplient, sa richesse augmente, « et la tombe ne s'ouvre sous ses pas qu'au bout d'une lon- « gue et paisible carrière. La discorde, qui renverse les plus « solides maisons, ne déchire point sa famille, et chez lui « la belle-mère et la bru s'assoient toujours à la même « table (1). »

Ce n'est pas là du génie, mais c'est de l'art ingénieux; et Ovide avait raison quand il disait de Callimaque :

> Battiades semper toto cantabitur orbe;

(1) Dans cet hymne à Diane, au contraire, le meilleur de tous, la version de Laporte-Dutheil altère peu l'original.

Quamvis ingenio non valet, arte valet (1).

On produirait aisément des passages de Callimaque qui convaincraient, à ce sujet, l'opinion d'un grand nombre de critiques d'une sorte de rigueur; mais il serait facile d'y répondre par d'autres qui prouveraient de la faiblesse.

Dans tous les cas, le bibliothécaire des Ptolémées, en offrant ses vers à la cour, au Musée, à la bibliothèque et à ses *callimachéens* fidèles, a placé, au milieu des riches collections dont il rédigeait des catalogues raisonnés, beaucoup de beaux exemples, propres à nourrir le goût de la composition religieuse.

Il nous faut cependant franchir cinq siècles pour trouver un second poëte lyrique en Égypte, et il nous faut, pour le rencontrer, passer de l'école païenne à l'école chrétienne; car sur les bords du Nil le polythéisme n'a plus inspiré d'autres hymnes. Le judaïsme, si grécisé qu'il fût, n'a pas essayé un seul instant d'imiter en grec les chants de David, qu'il avait traduits en prose avec peu d'élégance et peu de fidélité. Il faut donc aller jusqu'au règne du christianisme pour trouver de nouveaux chants consacrés au sentiment religieux.

Les premiers hymnes que le génie chrétien a composés dans Alexandrie ne nous sont probablement pas restés; c'étaient ceux d'un chef gnostique, de Valentin, qui ne voulut ou ne put pas rester dans Alexandrie, et dont tous les ouvrages paraissent avoir péri, y compris *la Fidèle sagesse*, qu'on a si souvent prétendu reconnaître dans les manuscrits de nos bibliothèques (2).

Les hymnes de Valentin ayant été composés pour le culte secret d'une secte peu nombreuse, ne sont jamais entrés dans le mouvement littéraire; et si l'on en doit regretter la perte, ce n'est pas au nom de la poésie, c'est au nom de la théosophie, ou de la lumière qu'ils eussent répandue sur les hymnes des chrétiens.

(1) *Amor.* lib. I, XV, v. 13.

(2) Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, tom. III, post-scriptum, p. 368.

Les plus anciens de ceux-ci, ou, pour mieux dire, le plus ancien que nous en ayons, est de Clément d'Alexandrie, un des chefs du *Didascalée*. Ce n'est d'ailleurs qu'une espèce de centon de petits vers, une série d'épithètes sur le Sauveur. Sur ces épithètes, qui expriment de grandes vérités et de grandes espérances, plane, il est vrai, une sorte d'obscurité mystérieuse qui saisit l'âme et lui communique de profondes émotions; mais, quoique l'auteur fût nourri de la meilleure littérature, et que l'on reconnaisse, même dans ce petit monument, l'écrivain d'une éducation cultivée, ce centon n'est pas entré non plus dans la littérature générale d'Alexandrie.

Les hymnes de Synésius, au contraire, poëte chrétien qui n'avait pas étudié au *Didascalée*, qui était élève d'Hypatie, et qui aimait toutes les études profanes, comme Clément, sans être docteur évangélique comme lui, ont évidemment joué un certain rôle dans les doctrines théosophiques du siècle, et produit quelque sensation dans les écoles polythéistes. Synésius, tout évêque de Ptolémaïs qu'il était, entretenait un commerce épistolaire avec un des plus illustres professeurs d'Alexandrie et comptait parmi les élèves de l'école. Ses poésies sont donc un monument très-curieux de culture profane et de théories chrétiennes. Quoiqu'elles n'aient pas été faites dans Alexandrie, elles sont la plus fidèle image de l'éclectisme philosophico-religieux qu'a dû professer maint élève sorti de cette école célèbre. A la vérité, Synésius né à Cyrène ne paraît pas avoir habité longtemps Alexandrie, car nous le trouvons tantôt à Athènes et à Constantinople, tantôt à Cyrène et à Ptolémaïs; cependant il avait fait, sous les Alexandrins, ses principales études, celle des mathématiques et de la philosophie. Il avait entendu Hypatie avant d'aller à Athènes, c'est-à-dire, sur la fin du cinquième siècle (1). Il avait séjourné plus

(1) Cela étant, Hypatie, morte jeune en 415, a donc enseigné dès les années 395 à 400, c'est-à-dire, dès l'âge de dix-huit à vingt ans tout au plus, et

sieurs fois à Alexandrie, et enfin il s'y était marié l'an 403 ou 404. Tout cela indique des relations suivies. Nous pouvons donc prendre l'évêque de Ptolémaïs pour le plus sincère représentant de cette portion de savants qui se laissèrent aller au christianisme malgré leurs anciennes études et leurs prédilections polythéistes. Et, en effet, ce fut malgré ses goûts pour l'indépendance et les lettres profanes, et malgré ses opinions sur l'âme, qui n'étaient pas d'accord avec celles de l'Église, qu'il se laissa sacrer évêque l'an 410, bien résolu de continuer ses relations scientifiques avec Hypatie, dont il avait suivi les leçons.

Mêlé ainsi au monde savant et aux grandes écoles, disposant d'une belle fortune, le descendant d'Hercule (car telle était l'origine de Synésius) se plaisait dans la retraite comme il s'était plu à la cour d'Arcadius. Il aimait les champs, et cultivait encore plus ses domaines que les lettres et les arts. « Je suis plus exercé, dit-il alors, à manier la bêche et les dards que la plume. » Cela formait, pour un évêque, une situation un peu étrange; mais pour un écrivain c'était une situation singulièrement poétique. Elle n'inspira à Synésius que des vers religieux, et il nous reste de lui dix hymnes qui sont le plus beau monument de poésie sacrée de cette époque. En effet, ils sont au-dessus des hymnes de Proclus et des hymnes d'Orphée, qui datent des mêmes siècles. Quant aux hymnes orphiques, ils s'adressent tous à des divinités inférieures, à des génies ou à des personnifications philosophiques, et ils ne furent pas plus composés pour les besoins du culte que ceux de Callimaque (1). Les hymnes de Proclus, qui leur ont peut-être servi de modèles (2), ont un caractère plus franc, plus dévot. Ils

tie a pu enseigner dès après la catastrophe de 391, dirigée contre le polythéisme.

(1) L'hymne orphique à Aphrodite aurait peut-être pu servir au culte public, comme l'hymne callimachéen à Cérès.

(2) Lobeck, p. 963.

respirent une foi et une piété sincères, et ils ont pour objets quelques-unes des plus grandes divinités, le Soleil, les Muses, Vénus. Ils n'ont rien toutefois du caractère imposant des hymnes de son condisciple Synésius, car l'évêque de Ptolémaïs et Proclus avaient été des camarades d'études, élèves et amis d'Hypatie l'un et l'autre.

Un point de ressemblance des hymnes de Proclus et des hymnes d'Orphée avec ceux de Synésius, c'est, il est vrai, que toutes ces productions s'adressèrent à la méditation philosophique, à l'exclusion de toute idée d'application au culte public.

Leur origine, quant à l'époque et quant à la doctrine, en est un autre; car les hymnes d'Orphée viennent d'un néoplatonicien des derniers temps, comme ceux de Proclus et ceux de Synésius, et, sous ce rapport, ces derniers ne sont qu'un des monuments les plus curieux du mélange des doctrines.

Mais, sous d'autres points de vue, ils s'élèvent au-dessus de ceux d'Orphée et de ceux de Proclus. Tandis que le prétendu Orphée se complaît dans une sorte de mysticisme purement scolastique, et fait de ses chants des jeux d'esprit d'où la foi est complétement absente, Synésius aborde au contraire les mystères les plus imposants de la religion. A la vérité, il donne une teinte philosophique au jeune christianisme, comme Proclus donne une teinte philosophique au vieux polythéisme ; mais il laisse son camarade loin derrière lui, lorsqu'il arrive à peindre le dogme selon les textes sacrés, la grandeur de Dieu, sa puissance, la naissance du Sauveur, la rédemption.

Après l'avoir mis ainsi hors de pair et distingué de ses émules, on doit dire, avec une entière franchise, que c'est sur une lyre profane qu'il chante la foi sainte. Quoique devenu chrétien, le poëte de Ptolémaïs est si plein encore d'Anacréon et de Sappho qu'il les imite sans cesse, qu'il les nomme dès ses premiers vers, et qu'en entreprenant

aiter des sujets sérieux, il est obligé avant tout d'écarter autres pensées et d'autres images.

> Viens, dit-il, lyre harmonieuse.
> Après les chansons du vieillard de Théos,
> après les accents de la Lesbienne,
> fais entendre sur un ton plus grave
> des vers qui ne célèbrent pas les jeunes filles
> au voluptueux sourire,
> ni les charmes séducteurs des
> jeunes amants... (1).

Synésius sent, comme chrétien, que s'occuper de Dieu t la plus grande chose, et que

> La douceur empoisonnée
> des amours terrestres,
> la force et la beauté,
> l'or et la renommée,
> les vains honneurs de la couronne,
> ne sont rien auprès des
> méditations qui ont Dieu pour objet (2).

Aussi le poëte s'élève-t-il avec un grand élan aux méditions les plus hautes ; il chante

> Celui qui est à soi-même
> son commencement,
> le conservateur et le père des êtres,
> qui n'est pas né d'un autre (3).
> Qui règne sur les hauteurs des cieux.
> Couronné d'une gloire immortelle,
> Dieu repose inébranlable (4).

(1) *Hymnes de Synésius*, par MM. Grégoire et Collombet, p. 19.

(2) Les mots παρὰ τὰς Θεοῦ μερίμνας demandaient une version plus fidèle que [illegible] de *pensée de Dieu*.

(3) Ἀλόχευτος, qui est venu au monde sans accouchement. Les savants traducteurs ont eu tort de passer ce mot, qui caractérise si bien le poëte nourri [illegible] païennes.

(4) Allusion à Jupiter, que ne peuvent ebranler tous les autres dieux.

Unité pure des unités,
primitive monade des monades,
qui unit en elle ce qu'il y a
de plus simple et de plus sublime,
et leur donne naissance
dans des enfantements divins (1).
Jaillissant de là
sous la forme première,
la monade ineffable s'est épandue
revêtant une puissance
à trois sommets (2),
source divine
entourée, comme d'une guirlande,
de la beauté de ses enfants,
le Fils et le Saint-Esprit,
sortis du Centre,
roulant autour du Centre.

Synésius interrompt ici sa lyre audacieuse, et lui crie
garder le silence sur les mystères d'en haut. Mais il revi
bientôt à ces secrets avec une nouvelle témérité :

Tout est à toi, dit-il, ô Roi,
père de tous les pères,
ton propre père,
antérieur à ton père, sans père (3),
le fils de toi-même,
l'un antérieur à l'un (4),
le germe des êtres,
le Centre de tout,

. . . .

la racine des mondes,
la brillante lumière

(1) Ce passage n'avait pas été traduit jusqu'ici comme il devait l'être. Il
pour l'entendre, se reporter sur les idées de Plotin.

(2) Ici encore les anciennes traductions demeuraient inintelligibles. Syn
dit que la monade, sans changer de forme, s'est faite trinité, ou s'est dép
en trois puissances qui sont sommités chacune.

(3) Termes gnostiques.

(4) Termes néoplatoniciens.

des choses premières.

. . . .

Père des siècles,
Vie des siècles (1)

. . . .

Esprit qui enfantes les esprits,
qui donnes naissance aux dieux,
qui crées les âmes,
source des sources (2).

De toutes ces épithètes, Synésius n'est pas encore satisfait. Ce mystère de la Trinité, qu'il a tant de fois rencontré dans les triades de Plotin et dans celles de Platon, il ne saurait assez le chanter, l'admirer. Il craint toujours d'en avoir trop parlé, et ne croit jamais en avoir dit assez. Il y revient dans son hymne quatrième :

Monade des monades,
père des pères,
astre des astres,
idée des idées,
abîme de beauté,

. . . . . .

père des mondes
intellectuels, ineffables,
d'où un souffle parfumé,
planant sur la masse des corps,
a créé un autre monde.

. . . .

Je chante aussi le Fils,
le premier-né

. . . .

et ce saint souffle
centre du Père,
le centre du Fils (3).

(1) Le mot αἰῶνες a fourni les *éons* du gnosticisme. Pour l'*éonogonie* de Synésius, p. 57, 62, 118.

(2) P. 56. Éd. Gr. et Collombet.

(3) Ibidem, p. 92.

On le voit bien, ces hymnes n'étaient pas plus destinés au culte chrétien que ceux de Callimaque, de Proclus et d'Orphée, au culte païen. Ce sont des chants d'un poëte philosophe, qu'à peine un concile d'évêques eût pu comprendre : ce style n'était intelligible que pour un congrès de platoniciens ou de gnostiques. Et ce n'est pas seulement dans l'exaltation lyrique que Synésius emploie cette terminologie qui a dû surprendre l'Église ; les idées elles-mêmes sont un singulier mélange de platonisme et de gnosticisme christianisés. On m'a naguère reproché pour le néoplatonisme et le gnosticisme des prédilections que je ne m'étais jamais découvertes ; je ne veux pas à mon tour faire planer sur un évêque du cinquième siècle des accusations aussi dénuées de raison ; mais je ne puis m'empêcher de signaler, dans les hymnes de Synésius, un langage qui atteste une trop grande familiarité avec Platon et Plotin, Basilide et Valentin. En effet, c'est comme eux qu'il parle de l'âme du monde, de l'âme de l'homme, de ses blanches ailes, de ses ailes appesanties, des deux coupes où elle a bu, du dragon ailé qui l'a séduite :

Ce démon de la matière,
ce nuage de l'âme,
cet ami des idoles,
qui excite contre nos prières
les aboiements (1).

Comme les docteurs que je viens de nommer, Synésius parle de la prison de l'âme, de son affranchissement, de son retour à Dieu. Comme eux, il admet, non-seulement un prince du monde, ce qui serait très-orthodoxe, mais des princes du monde, ce qui est gnostique et néoplatonicien.

Comme eux, il parle des astres,

Ces ministres du monde,

(1) Éd. Gr. et Collombet, p. 43.

ces yeux brillants,
ces esprits célestes
autour desquels
plane le glorieux corps
du monde (1).

Comme eux, enfin, il admet des esprits *hyliques* qui tourmentent les âmes. Une des opinions les plus constantes des gnostiques égyptiens voulait que le fidèle reçût par l'initiation un signe (σφραγίς) qui le protégeât dans ses migrations à travers les diverses régions des génies planétaires. Les ophites avaient même des formules de prières qui devaient fléchir ces puissances (2). Synésius a l'air de partager cette doctrine, quand il dit :

Que mon âme suppliante
porte déjà
le signe du Père,
épouvantail des esprits méchants,
qui des profondeurs de la terre
s'élancent, et soufflent aux mortels
d'impies entreprises.
Ce signe, je le montrerai
à tes saints ministres,
qui, sur les hauteurs
du brillant univers,
tiennent les clefs
des avenues de l'Empyrée (3).

Il y a plus : cette curieuse opinion qui se maintient chez les kathares à travers le moyen âge, *que les démons habitent au milieu des tombeaux* (4), se trouve admise par Synésius (5).

(1) Pag. 54. Éd. de Grégoire et Collombet.
(2) Voir ces formules dans mon *Histoire du gnosticisme*, 2ᵉ édit.
(3) Pag. 76 et 78. Éd. de Gr. et C.
(4) Matter, *Histoire du gnosticisme*, 2ᵉ édition, tom. III, p. 252 sq.
(5) Pag. 89. Éd. de G. et C.

Souvent le chantre, exalté, entraîné par ses anciennes habitudes, semble oublier qu'il est chrétien. Il parle des dieux et personnifie la nature, Μάτειρα φύσις, comme les polythéistes qu'il a quittés. Il est même fataliste comme eux.

> Place-moi, ô Père,
> dans le sein de la lumière
> qui donne la vie;
> où la main de la nature
> ne tombe pas sur nous;
> d'où ni la terre,
> ni la fatale nécessité
> des destins,
> ne peuvent ramener (1).

La morale elle-même du poëte est toute païenne. Cet évêque chrétien a peur des maux, de la pauvreté, de l'obscurité. Il demande sans cesse, non pas l'opulence, ce qui ne serait pas philosophique, mais la fortune et la renommée, ce qui n'est pas chrétien.

> Donne à mes œuvres une renommée
> glorieuse;
> fais-moi chez les peuples un
> nom honorable (2).
> Donne-moi les grâces de la
> douce persuasion.
> Que mon esprit goûte en
> paix un heureux loisir.
> Que, délivré des soucis terrestres,
> j'abreuve mon intelligence,
> à tes sources sublimes,
> des eaux fécondes de la science.

Qu'eussent dit saint Pierre et saint Paul de cette prière

(1) Pag. 76.
(2) Pag. 117.

d'un de leurs successeurs? Platon et Plotin eux-mêmes eussent sourcillé à celle-ci :

La compagne de ma couche
nuptiale, ô roi,
mon épouse chérie,
qui n'a qu'une même pensée
avec moi,
et qui ne se livre jamais
à de furtives amours,
conserve-la exempte de
maladies, d'infortunes.
Qu'elle garde le lit conjugal
saint,
pur, sans tache,
inaccessible aux désirs
illégitimes (1).

En général, à l'exception d'un seul mot, tout cet hymne est païen.

Le dernier hymne de Synésius est seul tout à fait chrétien; c'est aussi le seul où se trouve le nom de Jésus Christ. On aimerait à croire, mais on aurait tort de supposer que Synésius n'était pas chrétien quand il fit les autres. Il y a partout des allusions aux mystères de la foi, et pour tout le reste il faut prendre son parti, comme le prit l'Église quand Synésius refusa l'épiscopat, sous prétexte qu'il n'était pas assez orthodoxe. Synésius a eu sûrement devant lui les hymnes de l'Église, ceux de Clément d'Alexandrie comme ceux de David ; mais ce ne sont pas là les types qu'il a voulu imiter. Ce ne furent pas non plus les hymnes de Valentin et de Bardesane, ni ceux de Callimaque et d'Homère : ce qu'il a aimé est précisément ce qu'il nous a laissé, une sorte d'éclectisme composé de tout ce qu'il connaissait de bon, de tout ce qu'il cherchait dans ses études anciennes.

(1) Pag. 124, 125.

Mais, je le sens, j'ai eu tort de me laisser aller à l'examen de ces questions de doctrine. Il ne s'agit ici que de poésie lyrique, que d'odes religieuses, et je me hâte de conclure. Comme œuvres d'art, les hymnes de Synésius, comparés aux productions de son siècle, sont de beaux chants, d'une composition savante et harmonieuse. Malgré toutes les traces d'une décadence avancée, le style en est tour à tour plein de force et de majesté, ou de grâce et de délicatesse. C'était peut-être à ces beautés que nous eussions dû nous attacher davantage dans cette analyse. Toutefois, en considérant que les poëtes lyriques qui ont illustré l'école d'Alexandrie appartiennent à quatre classes différentes et à quatre systèmes religieux ou philosophiques, au polythéisme philosophique, au christianisme pur, au gnosticisme et au polythéisme christianisé, il nous était impossible de ne pas signaler une circonstance qui ne se reproduit pas pour d'autres genres de poésie.

CHAPITRE V.

SUITE. — ÉLÉGIE.

Voilà donc quatre hymnologues, sinon éminents, du moins assez distingués pour jeter de l'éclat sur les quatre époques principales de l'histoire religieuse de l'Égypte grecque.

Il faut le dire, sous le rapport religieux il y avait dans cette époque un mouvement propre à enfantèr les plus beaux vers : une lutte animée entre plusieurs systèmes et plusieurs théosophies, plusieurs ordres de mystères sacrés.

Aucun autre genre de poésie ne trouva les mêmes excitations. Cependant l'élégie, qui avait déjà jeté son plus vif éclat (1), eut encore quelques belles inspirations dans Alexandrie; et ce furent quelques-uns des érudits les plus célèbres, des grammairiens, des critiques, des bibliothécaires et des philologues de toutes les catégories, qui s'avisèrent de rivaliser avec les Anacréon, les Alcée et les Sappho.

Tous les alexandrins furent à même d'entendre ou de lire un poëte élégiaque qui avait habité les palais ou la tente d'Alexandre le Grand, et qui voulut bien habiter la capitale des Lagides : j'entends Philétas de Cos. Ce poëte les charma

(1) Voy. Franke, *Callinus s. de origine carminis elegiaci*. Altona, 1816, in-8°, et le maigre traité de Souchay sur les poëtes élégiaques, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, VII, 335.

sans doute, et les rendit difficiles par les beaux vers que sa tendresse chantait en l'honneur de Battis ou de Bittis, sa compatriote et l'amie de son adolescence.

Nous ne parlons pas d'un autre genre qu'il cultiva, d'un genre bâtard de poésie érotique appelé παίγνια, *jeux*, et dont les trois distiques qui nous restent ne donnent pas une idée nette.

Les bons vers de Philétas, souvent imités par Properce, qui ne paraît pas avoir toujours atteint son modèle, firent naître une sorte d'école élégiaque dans Alexandrie, fort différente de l'école grammaticale que fonda le même maître, et que continua son disciple Zénodote.

D'après les fragments qui nous restent, la sensibilité du poëte était profonde, délicate, et son style simple, sans aucune trace de calque ou de contrefaçon antique, ce qui explique les succès qu'il obtint à Rome après avoir joué un rôle considérable en Grèce et à Alexandrie. En effet, trois disciples de Philétas, Hermésianax, Théocrite et Bion (que nous devons considérer comme des alexandrins, puisqu'ils reçurent des leçons de Philétas), prirent auprès de lui et entretinrent chez les Grecs le goût de la poésie simple et naturelle. Or tous trois se distinguèrent. Hermésianax cultiva surtout l'élégie érotique, en chantant les grâces de sa belle Léontium, qu'il ne faut pas nécessairement distinguer de celle d'Épicure. Tout le monde sait les vers de Théocrite et le mérite de Bion. Cela devait relever Philétas. Une autre circonstance devait y contribuer. Philétas avait communiqué son goût en poésie au fils du roi, à Ptolémée Philadelphe, qui vint accorder aux lettres et surtout aux beaux vers des encouragements si éclatants (1). L'autorité de Zénodote, qui était également disciple de Philétas, se joignait sans nul doute à celle du prince et des trois poëtes, et ensemble ils formaient, pour le genre

(1) Quintil., I, 10, 58.

élégiaque, une sorte d'aréopage d'autant plus capable d'apprécier les poésies de cette classe, que Philétas et Hermésianax étaient des écrivains plus distingués (1).

Cependant rien ne put faire triompher le bon goût de Philétas ; rien ne put assurer ses succès dans Alexandrie. Un poëte très-savant, le chef de la grande bibliothèque, se présenta dans la lice, et le goût peu exercé de ces alexandrins enclins à l'érudition donna la palme aux élégies de Callimaque.

Cet écrivain universel était aussi le rival d'Hédyle, poëte élégiaque et fils d'Hédyle l'Athénienne, poëte élégiaque elle-même.

Il ne pouvait rien arriver de plus flatteur à Callimaque, qui affectait de se mesurer partout avec Philétas, et qui composa comme lui, non-seulement des élégies, mais d'autres poëmes, les *Causes* [αἰτία], par exemple, qui étaient une sorte de parallèle de l'*Exégèse* [ἑρμηνεία] de Philétas.

La supériorité qu'on accordait à Callimaque sur Philétas était-elle fondée ?

La réponse est d'autant plus difficile que nous ne possédons plus que des fragments des vers élégiaques de Philétas, et que ces débris, si précieux qu'ils soient, ne sauraient lutter contre les compositions étendues qui nous restent de Callimaque dans d'autres genres. Ce qui peut faire croire à quelque justice de la part de l'opinion, c'est que Properce aussi, Properce, qui aimait Philétas, se déclare encore plus l'imitateur de Callimaque que du poëte de Cos. Or, si Callimaque, chef de la bibliothèque, chef d'école, courtisan délié, avait de puissants moyens d'influence et une de ces positions qui exagèrent la valeur personnelle auprès des contemporains, ces considérations n'existaient plus pour la postérité, qui d'ordinaire demande un mérite réel. Calli-

(1) *Philetæ* Coi *fragm.* ed. Kayser. Götting., 1793, in-8°. — Bach, Phil. Hermes. atq. Phan. *Reliquiæ*, in-8°. — Weber (*die elegischen Dichter der Hellenen*) traduit, d'Hermésianax, un morceau assez étendu, mais un peu chargé d'érudition, sur les poëtes amoureux. Voy. Athen. Deipn., III.

maque avait cet avantage; et les fragments de ses élégies (1), comparés aux fragments des élégies de Philétas, lui assurent parmi nous, comme parmi ses contemporains d'Alexandrie, la supériorité relative qu'il obtint dans ce genre (2).

Les élégies de Callimaque doivent avoir eu un véritable mérite, si nous en jugeons par ce qui nous en reste, l'imitation par Catulle, et par les opinions d'Aristarque et d'Aristophane, les deux principaux critiques du Musée. Ces critiques jugeaient avec quelque sévérité les productions d'un genre illustré par Callinus d'Éphèse, et cependant plaçaient très-haut les élégies du rival de Philétas.

Les poëtes élégiaques d'Alexandrie, imités par Catulle et d'autres Romains, ont-ils donné l'exemple de ce grossier sensualisme, de ces excès d'imagination et de langage, qui franchirent dans quelques poëmes érotiques toutes les limites du goût et des mœurs, et qui firent de ces vers la nourriture des esprits les plus vulgaires?

Je ne le pense pas. L'école d'Alexandrie était sévère pour les poëtes licencieux. Les mœurs de la ville étaient mauvaises, celles des faubourgs d'Éleusis et de Canobus, détestables; mais à la cour, si corrompue qu'elle fût dans les derniers temps, on exigeait au moins les convenances du langage, et cette exigence était une loi pour les membres du Musée, qui se piquaient d'être gens de cour. Un écrivain moderne, M. Weber, émet avec une grande réserve l'idée que Callimaque a été moins pur sous ce rapport que Philétas. L'élégie imitée par Catulle ne fournit pas, pour cette hypothèse, des raisons décisives. A la vérité, ceux qui aiment le nom de ce poëte, souvent jugé avec trop de rigueur (3), peuvent se choquer de quelques termes, et il est deux ou trois vers qui attestent une grande liberté de parole et de pensée. Mais à

(1) Walckenaer, ed. Luzac. Lugd. Bat., 1799, in-8°.

(2) *Princeps elegiæ*. Cf. Hecker, *Commentationum Callimachearum capita duo*. Groning., 1842.

(3) Jacobs, *Nachtraege zu Sulzer*, II, 86.

quel écrivain appartiennent-ils au fond, à Catull
par habitude, ou à Callimaque, dont les mœurs 1
soupçonnées, qui ne paraît pas même avoir eu
dans ses élégies de Battis, ni de Léontium, ni de Lyd
ses prédécesseurs, et qui les a composées peut-ê
cet âge de sagesse où des habitudes de famille eurent
sa vie? On l'ignore; mais on sait qu'enfant de bonne
quoique ancien professeur de faubourg, Callimaqu
épousé la fille d'un Syracusain considéré.

D'ailleurs, si les poëtes érotiques de Rome furent g
siers, certes ils n'eurent pas besoin que les Grecs d'Alex
drie leur donnassent des exemples d'indélicatesse et de li
cence. Ces exemples étaient donnés depuis longtemps, et avant les alexandrins. On le sait.

Les poëtes, qui souvent corrompent la pensée avant de flétrir le sentiment et de chanter ce qui flétrit la vie, ont rarement valu mieux que les mœurs générales. Or, les mœurs grecques ont été déplorables à toutes les époques; en aucun temps la femme n'est parvenue en Grèce à prendre sur les habitudes domestiques cet empire légitime qui épure la morale privée, et les *hétaires* ont gouverné les hommes les plus éminents aux plus belles époques d'Athènes. Je ne parle pas même des mœurs de l'Ionie, de la Cyrénaïque, de la Sicile, de la grande Grèce. Au surplus, il ne serait pas étonnant que les poëtes d'Alexandrie, entraînés d'ailleurs par les mœurs publiques, fussent entrés dans ces voies et y eussent conduit ceux de Rome.

Toutefois s'ils l'avaient fait, ils auraient bravé les règles de l'école et de la cour comme celles de la morale, et l'autorité royale se fût chargée elle-même de les y rappeler; nous en voyons la preuve dans la vie de Sotade.

L'élégie ne fut pas abandonnée encore au temps des *callimachéens*, mais elle n'eut plus d'interprète digne d'elle; et dans ce genre l'on sent toute la décadence du génie poétique des Grecs, quand on considère avec quelle richesse,

avec quel luxe ils avaient cultivé les diverses branches de la poésie chantée, avant et sous Alexandre.

Que le chant poétique règne ainsi à perpétuité dans le sein d'une nation, cela n'est pas une chose nécessaire. Il est un temps, au contraire, où la poésie doit prendre d'autres formes; il est même un temps où la poésie doit céder le pas à des travaux plus sérieux, à des compositions plus utiles.

CHAPITRE VI.

DE LA POÉSIE DRAMATIQUE.

Ce temps n'était pas venu pour Alexandrie. Au contraire, la cour, ainsi que la population grecque de cette ville, aimaient le théâtre avec plus de passion qu'il ne convenait en Égypte et dans des siècles agités. Pour les Lagides, ce goût était une sorte de calcul, d'émulation politique, les autres successeurs d'Alexandre prodiguant comme eux leurs trésors pour bâtir des théâtres, attirer des acteurs et encourager les poëtes de la scène. Athénée est plein d'anecdotes qui prouvent ces faits. Les monuments eux-mêmes, c'est-à-dire, les théâtres cités par les historiens et les titres des compositions dramatiques qui se succédèrent longtemps, enfin le récit des efforts faits en Égypte pour y avoir Ménandre, tout atteste cette passion et cette rivalité. Mais, de tout ce mouvement, il n'est pas sorti un chef-d'œuvre pour la postérité. Le début avait été sérieux. On avait commencé par faire une sorte de revue de la littérature tragique, par constituer une pléiade d'auteurs de ce genre. Alexandre d'Étolie et Callimaque avaient composé des tragédies, des comédies et des drames satiriques. Lycophron et Philiscus avaient rivalisé avec eux dans les deux premiers genres. Lycophron avait écrit jusqu'à soixante tragédies; Homère jeune en avait composé quarante-cinq;

Sosiphane, soixante-treize. Il est vrai que toutes ces pièces n'avaient pas paru dans Alexandrie même. Sosithée avait écrit, au contraire, pour le théâtre d'Athènes. Cependant, les débuts des quatre alexandrins que nous venons de nommer attestent évidemment que les poëtes du Musée primitif aimèrent la tragédie et l'abordèrent avec confiance. Ils ne craignirent pas du moins de traiter les sujets sur lesquels Sophocle et Euripide laissaient des chefs-d'œuvre, *Œdipe*, *Hippolyte*, etc. (1).

D'autres poëtes ont sans doute présenté aussi des tragédies aux combats des Dionysiaques ou aux *concours d'Apollon*. Ces fêtes et les théâtres fondés par les Lagides provoquèrent sans cesse leur fécondité. On en a des preuves frappantes. Sosiphane, membre de la pléiade, triompha sept fois dans la lice. Il se présenta donc au moins sept fois, c'est-à-dire, pendant sept ans, aux luttes des Dionysiaques. Homère et Sosithée, deux autres membres de cette pléiade qu'on classait immédiatement après les cinq principaux tragiques d'Athènes, étaient adversaires déclarés. Cela indique dans ces joutes une grande ardeur de part et d'autre. Je ne dirai pas que les membres de la pléiade aient toujours imité leurs modèles, que leur style ne se soit pas ressenti de leurs travaux habituels, ceux de l'érudition; mais, d'après les fragments qu'ils nous ont laissés, j'admets la pureté de leur goût, et je vois dans toute l'histoire d'Alexandrie qu'on y attachait une grande importance à ce qui regardait le théâtre. Il paraît que le second Eschyle, qui était alexandrin et qui semble avoir vécu vers les temps de la pléiade, écrivit aussi pour le théâtre; mais si le style des vers qui nous restent de lui tient du genre tragique, le titre de la pièce qu'on cite, *Amphitryon*, semble appartenir à la comédie (2). Nous avons dit ailleurs que ce fut le troisième des Lagides, Pto-

(1) Naecke, *Schedæ criticæ*. Hal., 1812, in-4°.
(2) Athen., XIII, p. 599, e.

lémée Évergète, qui fit venir d'Athènes le manuscrit des trois principaux tragiques. Le quatrième, Philopator, composa lui-même une tragédie, *Adonis*. Sous le cinquième, Épiphane, on prodigua des faveurs aux artistes de Dionysos (1), qui sont mentionnés dans les textes et sur les monuments.

En effet, ainsi que les historiens et les compilateurs d'anecdotes, les inscriptions de l'Égypte grecque rappellent plusieurs fois leurs noms et les honneurs dont ils furent jugés dignes. Il paraît du moins que ce sont eux qui formaient cette corporation de basilistes (royaux) qu'on trouve nommée sur une inscription trouvée dans l'île de Bacchus ou de Sétis (2), et que M. Letronne a rapprochée avec raison de la corporation dionysiaque des attalistes indiquée sur les monuments de Chisbul (3). Un monument découvert à Paphos atteste même que les Ptolémées protégeaient dans cette île les artistes de Bacchus, et que ces artistes se trouvaient, comme les basilistes, sous la présidence d'un grand prêtre qui était ou avait été chef d'un gymnase (4).

Les spectacles de tous les genres et le goût des spectacles se conservèrent dans Alexandrie jusque sous les derniers Ptolémées (5), et la domination romaine ne s'attaqua au théâtre que pendant la tourmente de Caracalla (6).

Les hommes les plus graves s'en occupaient. Ératosthène traitait de l'architecture et des appareils dramatiques dans deux compositions spéciales, Ἀρχιτεκτονικός et Σκηνογραφικός. Athénée, comme je l'ai déjà indiqué, a rempli sa compilation de détails sur le théâtre d'Alexandrie, les poëtes, les acteurs et les musiciens qui y jouaient un rôle. Cependant, tout cela se borna à la colonie grecque de la capitale. La population

(1) Polyb., XVI, 21.
(2) Letronne, *Recherches sur l'histoire de l'Égypte*, p. 344 et 380. Cf. 480.
(3) *Antiq. asiat.*, p. 139.
(4) *Codex Inscript.*, n. 2620.
(5) Fulgentius, *Mythol.*, I, p. 609.
(6) Voir ci-dessus, t. I, p. 284.

égyptienne et judaïque n'y prit guère d'intérêt ; et dans la population grecque elle-même on ne vit pas se produire de faits pareils à ceux d'Athènes, cette ville de spectacles, où les citoyens les plus éminents se chargeaient des frais de la chorégie et ambitionnaient ces honneurs ruineux (1) ; où le trésor de la cité donnait au pauvre l'argent nécessaire pour payer sa place au théâtre ; raffinement de corruption politique qui laisse loin derrière lui l'habileté moderne, car le théâtre d'Athènes recevait jusqu'à trente mille spectateurs, dont peu ou point de femmes (2). En Égypte, le trésor royal faisait face à tout, et l'esprit de cour dominait l'esprit public. C'est ainsi, par exemple, qu'à la place des dix juges nommés par les dix tribus d'Athènes pour l'appréciation des tragédies et des comédies présentées par les poëtes aux fêtes dionysiaques, les rois d'Égypte désignaient eux-mêmes les savants chargés de cette mission délicate.

Quoi qu'il en soit, après les tragiques que nous venons de nommer, aucun autre n'est plus parvenu à s'illustrer. Le juif Ézéchiel, qui est qualifié de poëte tragique pour un dialogue intitulé Ἐξαγωγή (3), où il n'y a rien de dramatique, appartient peut-être à notre école, mais il n'a jamais rien fait représenter sur les théâtres d'Alexandrie.

Cette décadence si rapide se conçoit quand on se rappelle qu'Euripide déjà ne put plus traiter la tragédie grecque dans son ancien esprit, sa profondeur, son imposant mysticisme ; qu'il fut obligé de faire, des traditions antiques, une application nouvelle, afin de trouver quelque sympathie auprès d'un public pour lequel ces mythes primitifs n'étaient plus que des textes de morale, de philosophie et de politique (4). Euripide avait réussi auprès de la jeunesse surtout, en se faisant le poëte de la multitude, le philosophe de la scène, σκηνικός φιλόσοφος,

(1) Boeckh, *Staatshaushaltung*, p. 487.
(2) Jacobs, *Vermischte Schriften*, IV, 272, 303.
(3) Voy. Euseb., *Præp. Evang.*, IX, 28, 20.
(4) Boeckh, *Græc. trag. princip.*, c. 14, 15. — Muller, *Eumenid.*, p. 115.

ὁ ἐπὶ σκηνῆς φιλόσοφος. Mais de tout cela rien n'était possible à la cour des Lagides, qui voulaient une religion propre à plaire aux prêtres d'Égypte, et qui auraient chassé la démocratie dans la personne de ses panégyristes.

La même destinée frappa dans Alexandrie la comédie d'Athènes. Il y eut d'abord les mêmes encouragements; les prix et les honneurs trouvèrent indistinctement les poëtes comiques comme les poëtes tragiques. Cependant, il n'y eut pas de pléiade comique, et aucun poëte ne transmit de pièce comique à la postérité. Callimaque et Lycophron n'écrivirent que des comédies médiocres. Il ne se trouva dans Alexandrie qu'un seul auteur de ce genre, dont la célébrité approcha de celle des poëtes tragiques de la pléiade. Ce fut Machon de Sicyone, contemporain et émule d'Apollodore de Caryste. Une épigramme de Dioscoride, rapprochée d'un texte d'Athénée, met hors de doute qu'il vint à Alexandrie. Dioscoride dit même qu'il mit le théâtre de cette ville en état de rivaliser avec celui d'Athènes, assertion d'où il ne suit pas nécessairement qu'il ait écrit dans le goût attique. L'auteur du *Banquet* le place après les sept de la pléiade, ce qui ne l'assimile pas à leur génie, quoi qu'on ait dit encore. Tout ce que cela prouve, c'est qu'il en approcha. Cela se comprend. On pouvait, à la rigueur, traiter avec succès des sujets de tragédie grecque. Ces sujets, graves et solennels, vont au besoin à tous les peuples, à tous les pays. Il n'en était pas de même des mœurs qui formaient l'objet de la comédie grecque. Ce genre avait exploité d'abord la critique personnelle, la satire sous sa forme la plus odieuse; il s'était rabattu ensuite, devant la loi, sur la politique, les intrigues et les mœurs d'Athènes. Or, même cette seconde ou troisième forme n'était pas assez tempérée pour la situation d'Alexandrie. Là, point d'intrigues démocratiques; nulle possibilité de déchirer la cour, ou de traîner sur la scène, soit un personnage, soit un vice protégé par des rois aussi absolus que dissolus. Le génie alexandrin aimait

la critique et la raillerie; mais ce penchant ne suffit pas pour inspirer des tableaux de mœurs d'un effet comique. Pour que la comédie soit ce que veut Cicéron, la *représentation de la vie réelle, le miroir des mœurs et l'image de la vérité*, il faut que le poëte ait, avec le moyen d'étudier la vie et les mœurs, la liberté de les peindre. Ceux d'Alexandrie manquaient de cette liberté. C'est ce que Ménandre comprit parfaitement, et c'est pour cela qu'il refusa les offres des Lagides. L'homme de talent qui se respecte ne s'ôte jamais la parole par une position où elle devient impossible. Si donc la comédie tomba dans Alexandrie comme ailleurs, ce n'est pas que les Grecs soient devenus fort graves en Égypte. Au contraire, les jeux folâtres de Thalie ne cessèrent de les charmer. Ils furent dans Alexandrie, comme partout, un peuple gaï, frivole, malin. Ils saisirent le ridicule avec autant de perspicacité qu'à Athènes, et tentèrent de s'y attaquer aux chefs de l'État à grands coups de sobriquets, comme si les Évergète et les Philadelphe n'eussent été que des Cléon ou des Périclès. Mais si les poëtes d'Alexandrie s'occupèrent beaucoup du théâtre et firent beaucoup de comédies, ils n'en composèrent pas une seule que les Romains voulussent imiter. Aussi, à l'exception de quelques titres et de quelques vers, il ne demeure plus rien de ces travaux (1).

La poésie dramatique expira dans Alexandrie avant les autres genres. Si les Égyptiens fréquentèrent peu le théâtre, et si les Juifs le souffrirent avec peine, les chrétiens durent le faire fermer dès qu'ils furent devenus les maîtres, c'est-à-dire, dès le commencement du quatrième siècle. Ce genre de poésie n'avait pu intéresser que la cour, le Musée et la colonie grecque.

(1) Meineke, *fragm. Comœd. novœ*, vol. IV, p. 496.

CHAPITRE VII.

DE LA POÉSIE DIDACTIQUE.

C'est le genre que la savante école devait cultiver par excellence. Cela se conçoit. Sa mission étant de conserver et d'accroître toutes les connaissances acquises, elle dut préférer la poésie enseignante à toute autre. Elle la cultiva aussi avec plus de succès que toutes ses rivales. Elle leur imposa ses goûts, son style et son nom à tout jamais : l'histoire littéraire appellera toujours *alexandrins* tous les principaux auteurs de cette époque, qu'ils aient ou non écrit en Égypte.

Le plus grand poëte didactique de cette période, Aratus, appartient d'ailleurs réellement à l'école d'Alexandrie. Il y puisa ses connaissances et y forma son goût ; il fut même à la cour d'Antigone un écrivain du Musée (1), et nous avons tous les droits nécessaires pour revendiquer à l'Égypte grecque le poëte dont Ovide à prédit l'immortalité :

Cum sole et luna, semper Aratus erit... (2).

Déjà nous avons analysé le rôle que ses poëmes ont joué dans l'histoire des sciences (3). Ce rôle fut secondaire et passa

(1) Et si inter alexandrinos non referendi, colore tamen ac specie similes, Nicander et Aratus. Heyne, *de Genio sæc. Ptol.*; opp. acad., vol. I, p. 93.

(2) *Amor*, I, 15. — Quintilien est pour lui plus avare d'éloges; *Inst. orat.*, X, c. 1.

(3) Tom. II, p. 180.

rapidement. Celui qu'il joue dans la littérature, plus considérable, ne périra pas ; et si les poëmes d'Aratus n'ont plus rien à dire aux astronomes, aux navigateurs, à l'homme des champs ; s'ils ne peuvent plus éclairer même nos observateurs de météores, ils charmeront toujours les gens de lettres et les érudits. Je ne parle pas seulement du philologue, qui y trouve les formes du langage poétique de l'époque, mon assertion va plus loin : tout amateur de vers sérieux aime Aratus. Sa pensée est solennelle, sa parole simple, son style pur. Son vers imite à la fois celui d'Homère et d'Hésiode. Il manque un peu de vie propre, de chaleur et de mouvement ; il a plus de sagesse que d'éclat : cependant, cet ensemble d'idées qu'il attache au ciel étoilé, et de souvenirs qu'il rappelle sur chaque signe, est si unique à la fois et si curieux, que tout ami de l'antiquité s'y intéresse profondément.

Les compatriotes du poëte lui érigèrent un monument ; la postérité le lut et le commenta sans cesse ; S. Paul ne put s'empêcher de le citer, honneur qu'aucun apôtre n'a fait à aucun autre écrivain profane, mais que comprennent ceux qui lisent ce poëme, le globe céleste sous les yeux. En effet, c'est ainsi qu'il faut le lire, pour comprendre tout cet océan de lumières et de constellations converti en une sorte de drame zoologique ou de féerie céleste, où se mêlent les destinées des hommes et des animaux, comme il plaît au mythologue, au poëte. Si cette manière d'animer, d'*anthropomorphiser* et de *zoologiser* la mer des étoiles, ne donne pas des idées très-exactes sur le rôle qu'elles jouent dans l'univers, elle est bien propre, du moins, à nous faire voir comment jadis l'antiquité poétique envisagea ce monde de merveilles.

Nous rencontrons d'ailleurs, dans cette pérégrination à travers les constellations si savamment groupées par un poëte d'après un astronome, des tableaux d'un bel effet. Au grave début de ce livre, à ce début sur le souverain des dieux, dont S. Paul a cité les quatre mots,

Nous sommes de son espèce,

répondent d'autres textes qui saisissent l'âme avec une grande puissance. Les vers où le poëte célèbre la vierge Astrée (1) sont d'une beauté parfaite; et si cette tirade est un peu empruntée à Hésiode (2), elle a servi assurément de type à Ovide (3).

Les Météores offrent des tableaux d'un genre moins relevé, plus champêtres, plus gracieux peut-être. Aratus ne dédaigne rien et ennoblit tout, non-seulement le divin ramage du chantre des bois, mais le vulgaire caquetage des oies de la basse-cour. C'est qu'il l'interprète sous la dictée de l'antique tradition.

Ces livres ont été longtemps les manuels des écoles; et le poëte cité par Théocrite, par Callimaque et S. Paul, devint l'objet de nombreux commentateurs, de plus nombreux lecteurs. Les paysans d'Italie, à qui, suivant Columella, les livres d'Eudoxe et de Méton servaient de calendriers, ont dû consulter avec plaisir le poétique traducteur du premier, s'ils ont eu tant soit peu les goûts de Cicéron, de Germanicus et de Festus Aviénus, qui imitèrent en vers le chantre *alexandrin* de la cour d'Antigone.

Le temps a détruit les autres poëmes d'Aratus, ses hymnes et ses épigrammes. Il a détruit les autres poëmes didactiques du Musée. Mais grande fut la verve enseignante de cette congrégation littéraire. Callimaque chanta les dieux qui, du rang de simples mortels, furent élevés aux honneurs de l'Olympe, l'origine de la fable et des usages anciens (4); Mélampe, les secrets de la divination. Ératosthène retraça dans l'*Hermès* ceux de la science dans son origine, ses progrès, ses phases mythiques. Il peignit dans son *Érigone*, belle composition où il n'y avait rien à reprendre, les traditions les plus exquises de la science astrologique. Mané-

(1) V. 96, 136.
(2) *Theogon.*, v. 901.
(3) Les quatre Ages.
(4) Dans le poëme *des Causes*.

thon se montra moins difficile, et fut plus verbeux dans les *Apotélesmatiques*, six livres qui offrent le système de la Grèce, et que nous avons déjà examinés sous ce point de vue (1). Nous ajouterons ici que le premier et le cinquième de ces livres sont les seuls qui se placent au temps de Manéthon ; les autres, d'ailleurs divers et aussi insignifiants en poésie qu'en astronomie, contiennent de fréquentes allusions aux premiers siècles de notre ère (2).

D'autres poëmes complétèrent ceux-là. Si la plupart de ces productions se sont perdues sous la forme originale, du moins beaucoup de vers de cette époque sont restés dans le domaine de la littérature, et y ont porté leur fruit. Il s'est même conservé de ces poésies des fragments assez notables (3).

On doit rattacher au genre didactique quelques *satires* publiées par les écrivains d'Alexandrie. Le plaisir de médire en vers n'a pas dû empêcher des hommes aussi graves d'instruire leurs lecteurs. Callimaque, qui se vengea d'un disciple présomptueux dans son *Ibis*, a dû y mettre beaucoup d'instruction, car le maître qui corrige est, je le sais, comme le père qui châtie : il souffre le premier ; il ne veut point blesser, il veut rendre meilleur, plus juste et plus capable. Callimaque, dans ce poëme si défectueux d'ailleurs, et qui a bien mal inspiré le facile versificateur Ovide, a dû exposer un peu les défauts, la maladroite ambition et les égarements poétiques du jeune auteur qu'il reprenait. Lycophron, en publiant un prétendu éloge de ce Ménédème qui admettait si facilement les opinions de tous les philosophes, a pu se moquer du faible de chaque système, et des ridicules de ceux qui ne savent croire et douter qu'avec le livre qu'ils étudient. Mais il a dû joindre la leçon au persiflage, et il n'a pas dû imiter ce frivole peuple d'Alexandrie, qui

(1) Voy. ci-dessus, t. II : *Manéthon*.
(2) Édition d'Axt et de Rigler, Cologne, 1832.
(3) Meineke, *Analecta Alexand.* et *frag.*, etc.

montra un penchant si invincible pour la moquerie, sut tout blâmer et tout parodier dans la conduite de ses maîtres, mais ne sut pas leur donner un bon avertissement; fut incapable de résister à leurs caprices, et, tout en adulant les passions qu'il raillait, ne sut que se rouler avec eux dans un commun abîme. L'interprète de Cassandre a dû montrer plus de dignité, plus de sagesse.

On remarque, avec quelque surprise, que ni l'école juive, ni l'école chrétienne d'Alexandrie, ne sont entrées dans la lice de la poésie didactique.

Parmi les juifs, Aristobule doit avoir fait aisément des vers grecs. Il n'en voulut faire que dans un but de fraude. On ne peut d'ailleurs qu'applaudir au bon goût des juifs qui s'abstinrent, comprenant qu'ils ne devaient pas faire de vers dans une autre langue que celle de David et d'Isaïe.

Les livres sacrés des chrétiens étant écrits en grec, et l'éducation primitive des Pères apostoliques ayant été grecque avant tout; les doctes maîtres du Didascalée ayant d'ailleurs besoin de textes plus purs que ceux du paganisme, devaient composer, ce semble, des vers didactiques dans la langue d'Homère. Ils n'en ont pourtant point laissé, et la cause en est facile à trouver. Tant que la poésie a été possible, ceux d'entre eux qui excellaient dans l'art d'écrire ou de parler avaient des travaux trop sérieux à accomplir, et étaient trop avares de leurs moments, pour se livrer à la composition poétique. Ce qu'il leur fallait de poésie, ils l'avaient dans des hymnes antiques, auxquels ils ne tardèrent pas d'en joindre de nouveaux, nous l'avons vu. Leurs besoins n'allèrent pas plus loin.

CHAPITRE VIII.

DE LA POÉSIE PASTORALE. — L'ÉPIGRAMME. — LES JEUX D'ESPRIT.

Au premier coup d'œil, c'est la *poésie pastorale* qui surprend le plus dans cette période de décadence. Cette poésie, se dit-on d'abord, n'a pas dû être cultivée par les Grecs d'Égypte, poëtes de cour et de palais, à qui étaient inconnus les prés et les bois. En effet, comment les écrivains du Musée, absorbés par des travaux d'érudition, eussent-ils trouvé des chants de berger?

Cependant, c'est dans cette période même, et sinon dans Alexandrie, du moins sous l'influence du Musée, que la poésie pastorale a jeté son plus vif éclat. C'est que le contraste a ses charmes; et, avant d'être une capitale, Alexandrie était un hameau de pasteurs. Quelques-unes des pièces qui se trouvent parmi les idylles de Théocrite ont été composées, il faut l'admettre, au Musée, ou sous l'influence d'idées égyptiennes. Si Théocrite fut le disciple d'Asclépiade de Samos, il fut aussi celui de Philétas de Cos, dans ses dernières années un des ornements de la cour des Lagides. C'est probablement sur les bords du Nil que le talent du Sicilien a pris son plus grand essor; il y a reçu certainement les plus belles leçons et les meilleurs conseils. Le climat un peu

énervant de l'Égypte paralysa, il est vrai, le génie des Grecs et pesa sur leurs compositions poétiques ; les travaux d'érudition, qu'ils affectionnaient, rendirent leur goût un peu *fastueux* ; mais, appréciateurs délicats du grand art d'écrire, ces critiques furent les meilleurs juges et les meilleurs conseillers que pût rencontrer Théocrite. Je n'irai pas plus loin : je ne revendiquerai pas, avec quelques modernes, une des plus belles idylles, la dix-septième, à l'un des poëtes d'Alexandrie. Je ne crois pas que ce poëme, qui renferme l'éloge de Ptolémée II, soit l'ouvrage de Callimaque ; mais je considère le séjour de Théocrite auprès du Musée, et ses rapports avec les poëtes de la belle époque d'Alexandrie, comme autant de circonstances qui ont grandi le véritable créateur et le modèle de la poésie bucolique. Théocrite, comme ses savants amis, s'est essayé dans d'autres genres, l'hymne, l'élégie, la poésie didactique, l'épigramme : il n'a excellé que dans l'idylle.

On avait avancé, et je n'ai pas combattu autrefois une hypothèse spéciale sur les types qu'a pu suivre Théocrite. Quand ce poëte vint de Syracuse à la cour des Ptolémées, les juifs y travaillaient à la traduction grecque de la Bible, où se trouvent des scènes de la vie pastorale et un modèle de poésie épithalamique d'une grâce admirable. Des ressemblances frappantes se font apercevoir entre cet épithalame et celui d'Hélène, l'idylle dix-huitième de Théocrite : le cantique où le roi de Jérusalem célèbre son hymen mystique avec la belle Sulamith n'aurait-il pas été le type de ce poëme ? On y trouverait même ces différences que commandent une autre langue et d'autres mœurs, qu'il serait encore possible d'admettre l'imitation. Elle s'expliquerait d'autant plus aisément, qu'au moment où Théocrite vint en Égypte, tout le monde devait s'entretenir au Musée du nouveau trésor de science, de religion et de poésie, qu'on venait d'acquérir. Mais qu'en est-il réellement de ces ressemblances ? Dans un endroit original et brillant de cet ensemble d'i-

dylles que l'on appelle le Cantique de Salomon, et qui mériterait un autre titre, le poëte hébreu, faisant allusion à l'usage oriental suivi par les rois d'Égypte, de parer les coursiers, dit à son épouse : *Je te parerai, je te rendrai égale aux chevaux du char des Pharaons* (1). Ces mots sont fort bien placés dans la bouche du royal poëte qui connut trop le luxe de l'Égypte et les filles des Pharaons, mais ils étonnent dans la poésie d'un peuple qui entretenait peu de chevaux. Cette image surprend chez Théocrite. La Grèce nourrissait beaucoup de chevaux, et tirait gloire de ce luxe au point de le rappeler dans les noms propres de ses familles. Cependant, le poëte sicilien est le premier qui offre la comparaison employée par l'auteur du Cantique : ne l'aurait-il pas empruntée à Salomon ? *Tel qu'au char brille le coursier de la Thessalie*, dit-il, *ainsi brilla Hélène, l'ornement de Sparte* (2). Puisque cette comparaison était inconnue aux Grecs jusqu'au moment où Théocrite vint à Alexandrie, où l'on traduisait les livres sacrés des juifs, et qu'elle est hardie au point que les poëtes orientaux même en font rarement usage, que c'est tout au plus si les Arabes comparent la queue des habits nuptiaux à celle d'un coursier, ne faut-il pas admettre que Théocrite, le premier et l'unique poëte grec qui l'emploie, l'a puisée dans les écrits du roi de Jérusalem ? Sans doute, les poëtes bucoliques, traitant le même sujet, se rencontrent dans beaucoup de choses, et certains traits se trouvent chez tous les peuples, puisqu'ils sont inévitables ; mais ici ce n'est pas d'un détail bucolique qu'il s'agit, c'est d'un usage royal, très-étranger au monde pastoral. Or deux poëtes aussi opposés que Théocrite et Salomon y font une allusion semblable. Horace aussi compare la pétulance de sa jeune Lyde à celle d'un cheval (3) ; mais ce n'est plus la même image qu'il emploie. La sienne est purement bucoli-

(1) *Canticum*, I, 9.
(2) Idyll. XVIII, 30, 31.
(3) *Odarum* lib. III, IX, v. 9, 10.

que, tandis que celle de Théocrite et de Salomon est, au contraire, empruntée à la haute civilisation. Vainement voudrait-on attribuer au hasard une rencontre si étrange; les deux poëtes offrent d'autres passages non moins frappants de ressemblance (1).

Voilà cette curieuse et importante hypothèse. Importante, non pour la question qui nous occupe, l'emprunt d'une image, mais pour celle que nous avons traitée ailleurs, l'époque où se fit la version des Septante (2).

Mais cette hypothèse est-elle fondée? Et faut-il conclure en définitive que Théocrite a étudié le Cantique des cantiques, nouvellement traduit en grec?

Nullement. Dans les livres qui viennent à la suite du Pentateuque, la version des Septante porte des traces si évidentes d'un temps postérieur à Théocrite, qu'il est impossible, sous sa forme actuelle, de la mettre avant ce poëte.

Ainsi il n'y a pas eu imitation, par ce poëte, du célèbre chant de Salomon; ou la version des Septante a subi des corrections dans ses éditions successives, si les poésies de Salomon étaient traduites en grec au temps de Théocrite.

Je ne parle que pour la rejeter aussi d'une autre hypothèse, celle que l'idylle en question, ne respirant pas le même esprit que les autres, ne serait pas de Théocrite, mais qu'elle serait d'un autre poëte, et d'une époque postérieure à la version grecque du Cantique.

Théocrite tient à l'école d'Alexandrie, non-seulement parce qu'il a reçu des leçons de Philétas et visité le Musée, mais encore par l'esprit, le style, la manière tout alexandrine de

(1) Cf. *Cantic.*, c. VI, 8-10; idyll. XVIII, 20-29; *Cantic.*, I, 5; idyll. 26-29; *Cantic.*, IV, 11; idyll. XX, 27; *Cantic.*, VIII, 7; idyll. XXXIII, 24-27. Voy. aussi Warton ad idyll. XVIII, 26; Schwebel, ad Bionis idyll. VIII, 1; Harles, ad Theocriti idyll. XVIII; Wesley, *Dissert. in librum Jobi*; Lossth, *Poesis sacra hebr.*, p. 613; Staeudlin, dans les *Memorabilien* du prof. Paulus, II, p 162.

(2) Tom. I, p. 140. — Cf. Frankel, *Uber den Ursprung der Septuaginta*.

quelques-unes de ses productions, surtout les poëmes 24 et 25 de la collection un peu mélangée qui porte son nom, et qu'on a mieux classée de nos jours en la distinguant en chants bucoliques, mimiques, lyriques, épiques et épigrammatiques (1).

Théocrite a d'ailleurs pu composer en Sicile ses meilleurs vers, car le genre où il excelle fut très-cultivé par les poëtes de sa patrie (2).

Bion n'a probablement ni écrit ses poëmes dans Alexandrie, ni même habité cette ville. Un auteur moderne nous apprend que ce poëte essaya, avec Moschus, de gagner par ses chants les faveurs des Lagides (3); mais je ne sais où il a pris cette opinion.

Quant à Moschus, Suidas le dit disciple d'un Alexandrin, d'Aristarque (4). Cette indication, qui le place au second siècle avant l'ère chrétienne, fait justice de l'assertion vulgaire et mal motivée, que Bion vécut au temps de Théocrite, qui fleurit au troisième. Bion et Moschus furent contemporains, témoin les sentiments exprimés par Moschus dans sa troisième idylle, consacrée aux regrets que laisse la mort d'un ami (5). Ce n'est pas ainsi que Moschus aurait pleuré un poëte mort depuis un siècle. D'ailleurs Moschus nomme Bion *son maître*. Il faut donc admettre, quoique ce terme pût avoir un sens plus général, que Bion et Moschus furent amis. Mais je ne vois aucune raison pour dire qu'ils sollicitèrent ensemble les faveurs des Lagides. Que les poëtes étrangers soient venus volontiers à Alexandrie pour y voir la splendide cour des Ptolémées, la magnificence du Musée, les richesses de la bibliothèque et l'opulence de la première ville du monde, cela est tout simple. Cela eut sou-

(1) Bergk, dans le *Rheinische Museum* de Welcker, VI, 1.
(2) Athen., XIV, 619; Ælian., *Var. hist.*, X, 18; Theocrit., VII, 72.
(3) Fontenay, *Génie des peuples*, t. III, p. 347.
(4) Suidas, s. h. v.
(5) Idyll. III, v. 96-104.

vent lieu ; mais personne ne nous apprend qu'après Philétas et Théocrite, Bion et Moschus y soient arrivés pour solliciter des faveurs. Tout ce qu'on nous dit, c'est que Moschus y fut le disciple du meilleur critique de l'école, du savant Aristarque; fait qu'appuient les vers du poëte, qui sont pleins de science et d'art, fort différents de ceux de Théocrite et de Bion.

A la suite de cette brillante tessarade, nul ne se distingua plus dans l'églogue grecque ; et nous n'avons plus que peu de mots à dire sur les petits genres que les poëtes d'Alexandrie cultivèrent dans des moments de distraction, l'épigramme, l'anagramme et les autres jeux d'esprit.

L'épigramme, qui était originairement une inscription, comme l'indique ce mot, devint bientôt une espèce de satire. Mais ce ne fut là qu'un abus, et un grand nombre d'épigrammes ne furent que des traits d'esprit plus ou moins éclatants sur toutes sortes de sujets. A toutes les époques les Alexandrins affectionnèrent ces petites compositions ; ils en firent un nombre prodigieux. Callimaque, Ératosthène, Rhianus, et plusieurs autres, en laissèrent une multitude, dont on n'a conservé que la moindre partie.

Celles de Rhianus, — il en reste onze, — brillent à la fois par l'éclat de la pensée et la grâce du style.

Ces épigrammes n'étaient pas assurément des compositions bien graves. On s'y attacha pourtant avec amour ; on les commenta avec ardeur. Archibius et Marianus expliquèrent celles de Callimaque. Cela se comprend. Ces piquantes boutades renfermaient d'ordinaire toutes sortes d'obscurités, d'allusions, de réticences ; et c'était un nouveau jeu d'esprit que de mettre dans tout leur jour des traits devenus mystérieux.

Faut-il nommer d'autres productions de ces poëtes, qui se délassèrent souvent d'une manière plus frivole qu'il ne convenait, les uns en composant des *Anagrammes*, les autres en publiant des *Ailes*, des *OEufs*, des *Haches* et des

Autels, c'est-à-dire des poëmes écrits dans la forme de ces objets ; amusement dont Simmias de Rhodes, qui nous a laissé cinq épigrammes dans les Anthologies, avait donné l'exemple sous le premier des Ptolémées ? Simmias était un homme sérieux , très-savant en mythologie. Son poëme *Apollon* rivalisait, sous ce rapport, avec ceux d'Alexandre d'Étolie. Et cependant Simmias fit des *Œufs*, des *Haches* et des *Ailes*. Ce fut Dosiade qui inventa les *Autels* (1).

Si l'histoire des lettres voulait s'occuper de ces jeux, elle en trouverait dans chaque siècle, même dans le nôtre ; mais ces caprices ne sont pas des travaux, ce sont des *passe-temps* comme nos *rébus*, et ce ne sont pas les poëtes sérieux qui s'en amusent. Il ne faut donc pas en faire l'objet d'un grief. En effet, si le docte Lycophron amusa la cour des Lagides par ses anagrammes, et trouva dans le nom de *Ptolemaios* (2) *un prince de miel*, ce qui était un éloge en Orient ; s'il découvrit dans le nom d'Arsinoé une *violette de Junon* (3), ce qu'un courtisan de M[me] de Pompadour eût regardé comme une bonne fortune, il faut croire que le poëte, le prince et la reine d'Égypte, ne mirent pas même à ces jeux assez d'importance pour exciter la verve des Molières et des Boileaux d'Alexandrie.

On a peine à comprendre que les critiques modernes aient affecté de censurer de simples amusements , la férule à la main, puisque les anciens eux-mêmes les appelaient des jeux, παίγνια. Mais on a bien fait de traiter avec mépris les bizarreries auxquelles se livrèrent des versificateurs obscurs, en faisant des poëmes lipogrammatiques, et les extravagances où tombèrent les auteurs de parodies et de bouffonneries. Ces genres avaient pris toutes sortes de formes et de développements dans les colonies , surtout dans la Grande

(1) Salmasius , *Anth. Pal.* , XV, 22-26
(2) Πτολέμαιος donne ἀπὸ μέλιτος.
(3) Ἀρσινόη fournit ἴον Ἥρας.

Grèce, à Tarente. L'*Hilarodie* y marchait sur les pas de la tragédie, la *Magodie* sur ceux de la comédie. Le goût passionné de ces amusements donnés par le récit, la déclamation, la mimique, enfanta toute une série de poëtes, d'acteurs ou d'orateurs, les uns plus libres que les autres, et dont les diverses dénominations peuvent un peu indiquer le genre de métier. C'étaient les Ἀρεταλόγοι, les Ἠθολόγοι, les Κιναιδολόγοι, les Φλύακες. Les deux dernières classes se distinguaient par la plus grande licence. Le phlyaque Rhinthon de Syracuse cultivait ce genre à Tarente avec éclat, au moment même où les Alexandrins commencèrent leurs travaux : leur attention s'y porta naturellement. Timon de Phlionte, sillographe et un des parodistes les plus brillants et les plus audacieux, vint leur porter ses vers et ses discours (1). Sotades de Maronée, autre phlyaque dont la licence allait plus loin encore, se présenta également au Musée et à la cour des Ptolémées. Cependant, ces deux écrivains trouvèrent peu de partisans dans Alexandrie : le Musée repoussa le premier ; la cour, le second. Le seul Alexandre l'Étolien prit goût à la phlyacographie (2) ; mais ce genre a dû s'ennoblir entre ses mains, et se perdre bientôt sous une forme qui, devenue plus pure, tuait naturellement la licence et ses faux attraits.

En résumé, la poésie alexandrine est réduite pour nous à une grande épopée, à un certain nombre d'hymnes, à beaucoup d'épigrammes, à de grandes compositions didactiques et de charmantes idylles. Pour une époque de décadence, c'est beaucoup ; et si tout n'y est pas brillant, du moins tout y est supérieur aux productions des autres pays grecs.

(1) Athen., XIV, p. 260, E. — Strabo, XIV, 648.
(2) Diog. Laert., IX, 113.

CHAPITRE IX.

DE L'ÉLOQUENCE GRECQUE APRÈS LE SIÈCLE D'ALEXANDRE.

J'aborde ici un chapitre difficile. L'histoire de l'*éloquence* alexandrine n'a été traitée, que je sache, par personne.

Pour éclairer un peu cette histoire, il conviendra d'abord de considérer l'état général de la Grèce après Alexandre.

Un historien de la littérature, qui a quelques aperçus judicieux, a dit que les Grecs ont brillé passagèrement, à plusieurs époques, par des productions poétiques (1); mais que l'art de la parole, qui était inné et qui se manifesta chez eux depuis les temps les plus anciens, les distingua davantage; que cet art ne les quitta jamais.

Il y a quelque peu de vérité et beaucoup d'exagération dans cette remarque. S'il est certain que l'éloquence a porté les Grecs au plus haut degré de la renommée, ils n'ont toutefois connu qu'un seul genre de cet art; et s'ils ont été toujours diserts, ils n'ont été vraiment éloquents qu'à deux époques, celle de Périclès et celle d'Alexandre. Les Grecs, il est vrai, ne cessèrent de composer des discours et d'enseigner la rhétorique, même après la ruine de toutes les insti-

(1) Schlegel, *Histoire de l'ancienne et de la nouvelle littérature*, t. I, p. 131.

tations qui avaient enfanté leur éloquence ; ils écrivirent encore des théories quand ils ne surent plus faire de chefs-d'œuvre : mais entre ces travaux et le don de la parole il y a un abîme.

Dans les beaux siècles, ils avaient deux classes d'orateurs, des hommes d'État qui prononcèrent, sur les affaires publiques ou sur les grands événements, des discours peu ou point préparés, tels que Périclès, Thémistocle, Aristide, et des orateurs qui parlèrent sur ces mêmes affaires après avoir médité et écrit leurs discours avec soin, tels que les dix orateurs de l'Attique, dont nous possédons des monuments (1).

Quand les institutions fondées par les successeurs d'Alexandre eurent tué la démocratie, une nouvelle classe d'orateurs, celle des rhéteurs d'école, prit la place des deux autres. Elle composa des discours plus soignés, plus pompeux même que ceux de ses prédécesseurs. Mais cette éloquence ne roulant que sur des sujets fictifs, n'offrit d'intérêt qu'aux professeurs et aux écoliers. Pendant huit siècles d'infortune on s'obstina à professer ainsi les règles de l'éloquence devant une jeunesse qui ne pouvait plus arriver à la parole, et on prononça une foule innombrable de vaines déclamations avec plus de véhémence que n'en avait montré Démosthène. Mais ces bruyantes parades dont retentirent si longtemps les écoles de la Grèce, et qui ne présentèrent plus que des jouissances d'artiste, ne formèrent pas un orateur. Dans les écoles, on appelait μελέται les discours sur des sujets imaginaires ; διαλέξεις, ceux qui roulaient sur des affaires *réelles* ; mais beaucoup de ces affaires réelles n'étaient que des affaires du passé. C'était donc encore une sorte de fictions. Et quels autres sujets eût-on choisis? Tout l'ordre de choses qui avait enfanté l'éloquence politique était mort. On pouvait cultiver un nouveau genre, l'éloquence morale. Les

(1) Demetrius ultimus in Atticis qui dici possit orator. Cic. *de Orat.* II, 23 ; Brutus, 9.

Grecs ne surent pas comprendre cette dernière ; ils ne créèrent ni l'éloquence littéraire ni l'éloquence philosophique (1), pour lesquelles la ville d'Alexandrie offrait des institutions spéciales. Et pourtant les théories morales et religieuses étaient si avancées dans les écoles dès le temps d'Alexandre, qu'il ne fallait que les professer dans le sens de Socrate, de Platon et de Zénon, pour rendre au peuple qui se démoralisait des services immenses.

Les rhéteurs et les sophistes n'eurent pas l'air de se soucier de ce rôle ; les philosophes eux-mêmes ne surent pas le remplir. Ils écrivirent encore les uns et les autres de beaux traités ; ils ne surent pas faire un bon discours de morale. Ce que préférèrent tous les rhéteurs, ce fut de disserter sur l'art oratoire, et d'enseigner par le précepte et l'exemple la déclamation sur des sujets imaginaires. Des philosophes, Théophraste, Cléanthe et Chrysippe, publièrent des traités de rhétorique dont Cicéron conseille l'étude à ceux *qui veulent garder le silence*. De la part d'un tel orateur et d'un critique aussi indulgent, ce mot est décisif. Il paraît sévère, il n'est que juste.

Cependant beaucoup de rhéteurs marchèrent sur les traces de ces philosophes, commentant et développant les préceptes anciens. Le nombre en fut peut-être plus considérable encore depuis Auguste qu'avant ce prince (2). Mais la critique ne doit pas tomber dans la faute où ils tombèrent eux-mêmes, se tromper sur le temps et exiger d'eux ce qu'il refusait. Or quand on est juste et qu'on ne cherche pas de monuments d'éloquence dans ces siècles de chute, on peut trouver encore des productions remarquables. Ces prétendus orateurs ne furent pas tous de « petits Grecs affamés, » de

(1) Sur les discours des orateurs d'Athènes considérés comme sources d'histoire pour l'époque d'Épaminondas à celle d'Alexandre (chute de la liberté de la parole), voir Boehnecke, Forschungen auf dem Gebiete attischer Redner und der Geschichte ihrer Zeit. Berlin, 1843 (Ire partie du 1er vol.).

(2) Catalogus rhet. deperditorum, in Fabricii Bibliotheca græca, vol. VI.

vils rhéteurs et des sophistes méprisables, comme les appelaient quelques Romains que nous aurions tort de contrefaire aujourd'hui. Tous ne déclamèrent pas sur des sujets fictifs; plusieurs d'entre eux eurent le bon esprit et la bonne fortune de prononcer les panégyriques de ces empereurs qui cultivaient les lettres avec succès, parcouraient à pied leurs vastes provinces pour mieux les étudier, et regardaient comme perdus les jours où ils n'avaient pas fait d'heureux. Quelques grandes causes qui se plaidèrent à Rome, des réclamations majeures qui s'y firent au nom de certaines villes ou de provinces entières, et de graves événements, présentèrent encore de belles questions à traiter.

Il se trouve même dans les discours prononcés sur des sujets fictifs, des morceaux vraiment éloquents, et, dans la plupart des théories sur l'art oratoire, des préceptes utiles. Denys d'Halicarnasse est assurément un écrivain distingué; et ses mémoires sur les orateurs attiques ont contribué à fixer nos doctrines, à éclairer notre critique.

Hermogène de Tarse, dont les manuels furent introduits dans toutes les écoles grecques, et Aphthonius, dont les *Progymnasmata* se sont maintenus, rendirent des services estimables, même dans les écoles du moyen âge. D'autres donnèrent une instruction utile dans celles de leur temps.

Dion de Pruse, qui acquit le surnom de Chrysostome, sut cultiver un peu le genre du discours philosophique. Des quatre-vingts morceaux qu'il nous a laissés, il y en a peu qui appartiennent à la simple déclamation. Ses discours *contre les Alexandrins* et sur les Rhodiens, attestent de l'observation, comme ceux sur la liberté et sur la vertu.

Plusieurs de ces orateurs si dévoués parvinrent à une grande fortune, à une influence considérable. Dion se fit estimer à Rome, théâtre principal de ses leçons et de ses discours. Polémon attira à Smyrne une jeunesse distinguée (1), et les habitants de la ville lui conférèrent de belles

(1) Voy. Philostrat. *Vitæ sophist.* I, p. 531; ed. Oleario.

missions auprès des chefs de l'empire. Ils l'élevèrent enfin à la préture, afin de récompenser la magnificence que déployait ce membre honoraire du Musée d'Alexandrie, et le remercier des grâces qu'il leur avait fait obtenir. Polémon avait au reste, dit son biographe, l'âme si élevée, qu'il traitait en supérieur avec les villes, qu'il n'était pas inférieur aux princes, et qu'il parlait aux dieux comme leur égal. Cette exagération peint toute la folie d'un siècle qui traitait ce rhéteur de *demi-dieu*, et le plaçait au-dessus de Démosthène comme orateur, au-dessus de Socrate comme philosophe.

Mais ce qui honore ces folies, c'est l'enthousiasme sincère qu'inspirait encore une éloquence qui n'était plus que la triste image d'une autre. Les rivaux mêmes de Polémon eurent pour lui une sorte d'admiration. Hérode de Marathon, surnommé l'Attique, qui l'avait vu à Smyrne, n'en parlait qu'avec respect. Nouvel Eschine, il dit aux Athéniens qui l'applaudissaient : « C'est Polémon qu'il faudrait entendre ! » On trouvait à sa diction la véhémence, et à ses sentences la gravité de Démosthène. Ses discours avaient la solennité des oracles. Toutefois quels étaient les sujets de ces compositions? Son plus beau *rôle* était celui de Démosthène, qui jure qu'il n'a pas reçu les cinquante talents. Puis venaient, Xénophon qui veut mourir pour Socrate; Solon qui demande que les lois soient abolies, parce que Pisistrate s'en arrogeait la surveillance. Polémon finit par contracter l'habitude du discours oratoire au point de s'en servir constamment. Atteint d'une maladie mortelle, il écrivit à Hérode: « Je dois manger, je n'ai pas de mains; je dois marcher, je « manque de pieds ; je dois souffrir, j'ai des pieds et des « mains ! » Déjà mourant, il dit à ceux qui l'entouraient : « Amis, couvrez ce corps que je rends à la terre; le soleil « ne doit pas me voir gardant le silence! »

Les deux panégyriques *prononcés* par les pères de deux guerriers morts au combat de Marathon, qui nous restent de Polémon-*Démosthène*, sont dans ce goût.

Hérode, qui reçut le titre de *roi de l'éloquence*, acquit aussi une haute estime. Descendant des Éacides, comptant parmi ses ancêtres Miltiade et Cimon, faisant de son immense fortune un usage aussi pompeux que de ses talents; comparant ceux qui renferment leurs richesses dans des coffres aux sauvages Aleades qui offrent des sacrifices à Mars après l'avoir enchaîné (1), il se montra grand et magnifique. Il ajouta de ses deniers aux sommes considérables qu'il avait reçues d'Adrien pour des dépenses à faire dans Alexandrie en Troade, où il eut à exercer une magistrature extraordinaire (2). Il se montra encore plus libéral envers ses compatriotes, offrant des hécatombes à Minerve pour les régaler, fêtant les adorateurs de Bacchus, présidant aux panathénées, faisant construire sur les bords de l'Ilisse un stade de marbre blanc (3), et fondant un legs pour des distributions annuelles. Le faste d'Hérode, qui fit ériger en l'honneur de sa femme un théâtre afin de lui servir de temple (4), ne se borna pas à l'Attique. Il fit encore élever des monuments à Corinthe, et remplit de statues les temples de la Grèce. Pour laisser un ouvrage qui ne fût pas sujet à la destruction, il aurait demandé la permission de faire couper l'isthme de Corinthe, si sa modestie ne l'eût détourné d'une entreprise où avait échoué Néron (5).

De son éloquence, qu'un ancien comparait à un *fleuve d'argent où brillent des paillettes d'or* (6), il ne nous reste qu'un seul discours, *Démosthène engageant les Thébains à s'unir avec le Péloponèse contre Archélaüs, roi de Macédoine*. Mais, hélas ! ce n'est pas un fleuve d'argent, et il n'y a pas de paillettes d'or.

(1) Philost. Vitæ soph., lib. I, p. 550.

(2) Quelques cités avaient conservé le privilége de se gouverner d'après leurs anciennes lois.

(3) Λίθος λευκή

(4) Ἡρᾳεῖον.

(5) L'empereur Caligula avait eu le même projet. Pline, IV, 4 ; Suét., 21.

(6) Philost., l.c.

Toute ville grecque un peu importante avait son école de rhétorique. Aristoclès faisait les délices de Pergame, pendant qu'Hérode faisait celles d'Athènes, et Polémon celles de Smyrne. Bientôt au *roi* de l'éloquence succéda l'*Alexandre de l'art oratoire*, Aristide, élève de Polémon, d'Hérode et d'Aristoclès. Aristide parcourut d'abord la Grèce, l'Égypte, l'Italie. Puis il établit son école à Smyrne, théâtre du plus chéri de ses maîtres (1), et que visita une telle foule de curieux, qu'il y était entouré d'une *forêt d'auditeurs*. D'après ses expressions, *il ne restait pas de place dans sa salle pour une main de plus*. Démosthène s'était occupé des affaires d'Athènes. Ses imitateurs affectèrent de marcher sur ses traces. Un tremblement de terre ayant ruiné Smyrne, Aristide fit à Marc-Aurèle un tableau si touchant de ce malheur, que l'empereur ordonna la restauration de la cité en versant des larmes (2). Smyrne reconnaissante érigea une statue à son bienfaiteur. Alors le glorieux Aristide se compara aux plus grands orateurs de la république, se nomma l'*Alexandre de l'éloquence*, et prit, à l'exemple de quelques princes, la qualité de *dieu*, que prenaient les successeurs d'Alexandre, tandis que les empereurs, plus modestes, ne le décernaient qu'à leurs prédécesseurs. Supérieur à la fortune, il refusa les faveurs des Césars, n'acceptant d'eux qu'un diplôme d'immunité. Neuf déclamations à la gloire de Commode prouvent qu'il n'avait pas toujours été aussi fier. Jugeant le passé comme le présent, ce sophiste fit la critique de Platon, pour venger la mémoire d'Homère, de Thémistocle, de Miltiade, de Cimon et de Périclès. Il fit l'apologie des *bons sophistes* de son temps, pour les distinguer des autres. Il fit une Philippique contre ces derniers, et écrivit une justification des louanges qu'il se donnait à lui-même. Ses meil-

(1) Voyez son *Oratio ægyptiaca*.

(2) Voici l'image qui frappa particulièrement Marc-Aurèle : Les vents passent maintenant par un désert, où jadis était Smyrne. (Philost., Vitæ sophist., lib. II, p. 582.)

leures déclamations, le *Discours d'Ulysse envoyé au chef des Grecs par Achille*, les harangues pour les différentes situations où s'était trouvé Démosthène, et ces deux autres, *Isocrate détournant les Athéniens de la marine*, et, *Qu'il ne faut pas fortifier Sparte*, étaient préparées avec autant de soin que d'autres mettaient d'affectation à improviser (1).

Tandis qu'Aristide charmait Smyrne, Adrien de Tyr, successeur d'Hérode, ravissait Athènes, d'où il fut enlevé par l'empereur Marc-Aurèle, et Rome, où il professa à l'Athénée comblé des faveurs que Commode ajoutait à celles de son père. Honoré du surnom extravagant de *Mage*, il y débitait ses compositions favorites, des plaidoyers. Il en inventait les sujets assez *sophistiquement*, et les parsemait de grandes sentences, surtout ce sujet-ci : « Une magicienne condamnée « au feu ne pouvait être brûlée, parce qu'elle arrêtait l'ac- « tion du feu ; une autre femme se présente et offre de « consommer le supplice. Elle doit être brûlée elle-même. »

Telles étaient les questions qu'agitaient les rhéteurs grecs à cette époque où déjà les orateurs chrétiens, dans les plus graves discours, appelaient le monde à des croyances puissantes et à des vertus sublimes. Tant que les chefs de l'empire persécutèrent l'enseignement chrétien et dotèrent des chaires de rhétorique, les sophistes n'eurent pas l'air de s'apercevoir de l'avénement de ce nouvel ordre de choses. Ils laissèrent aux philosophes sérieux, à Plotin et à ses successeurs, le soin de combattre les docteurs de la foi chrétienne, dont les progrès ne les émurent qu'au moment où la famille de Constantin proclama ses prédilections religieuses. Alors les Libanius et les Symmaque firent cause commune avec les Jamblique et les Proclus. Mais alors c'était trop tard. Les jeunes chrétiens, qui étaient venus apprendre l'éloquence sous les meilleurs maitres du polythéisme, employèrent leur

(1) Οὐ γὰρ ἐσμὲν τῶν ἐμούντων, ἀλλὰ τῶν ἀκριβούντων, dit-il à Marc-Aurèle (Philostr., l. c.).

taient et le foudroyent. Que pouvaient de tels sophistes contre les S. Basile, S. Grégoire, S. Athanase et S. Chrysostome, quand déjà l'autorité de ces éloquents chefs de la foi chrétienne marchait de pair avec les chefs de l'empire?

Depuis le règne de Marc-Aurèle l'éloquence grecque n'était plus guère qu'un art cultivé comme un métier. Tout devenait sujet et théâtre de déclamation : les salles de spectacle et de lecture, les bains et les bibliothèques, les maisons particulières et les places publiques. Bientôt on ne voulut plus s'adresser qu'à l'imagination et aux sens ; l'emphase des expressions, l'exagération des images, l'élévation de la voix et la violence du geste devaient cacher le vide des discours, l'absence des idées et celle du sentiment. Quelques-uns de ces rhéteurs, nés dans la dernière classe du peuple, déclamaient ainsi pour gagner leur vie. D'autres affectaient encore une éloquence plus classique et plus réservée ; mais la leur se réduisait à ce plagiat de phrases anciennes et de mots surannés, qui n'eut pas même le facile mérite d'arrêter la décadence de la langue. Après les Antonins, elle dégénéra à ce point que ceux qui l'aimaient pure l'apprenaient comme une langue morte. Les Athéniens eux-mêmes avaient admis, avec les étrangers qui affluaient encore dans leur ville, un grand nombre de locutions singulières ; et les amis du véritable atticisme furent obligés, pour s'en défaire, d'aller dans les cantons les moins fréquentés de l'Attique.

Ce dernier fait, que signale Philostrate, nous explique l'ardeur des grammairiens d'Alexandrie dans l'étude de l'atticisme le plus classique ; les autres faits que nous venons de rappeler, nous font comprendre le rôle que les Alexandrins ont joué dans l'histoire de l'éloquence pendant tout cet âge.

CHAPITRE X.

DE L'ÉLOQUENCE DANS L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

On a presque l'air de faire une épigramme en parlant de l'éloquence de tant de générations de savants qui ne nous ont pas laissé un seul discours. Aussi est-ce de l'art oratoire plutôt que de l'éloquence dans Alexandrie qu'il convient de parler. Cependant il faut signaler un fait à l'honneur d'Alexandrie : on n'y voit pas de déclamateurs ; on y trouve des maîtres de l'art oratoire, mais qui se bornent à l'étude sérieuse des modèles antiques.

En effet, le gouvernement des Ptolémées, aussi absolu dans les nouvelles institutions qu'il fit que dans les usages anciens qu'il conserva, ne toléra aucun genre d'éloquence politique, pas même le panégyrique des rois morts. Ébloui encore du spectacle de la monarchie asiatique qu'il venait de renverser et de rétablir avec Alexandre, et trouvant l'Égypte faite au despotisme, le premier des Lagides, loin de songer à quelques-unes de ces lois qu'avait établies la monarchie de Thésée et que celle de Sparte conserva toujours, se jeta avec bonheur dans les vieilles formes du gouvernement des Pharaons. Si Démétrius de Phalère eut véritablement le titre de surintendant de la législation, sa place fut une sinécure en

une mission de despotisme. Les savants de la cour comprirent leur situation en renonçant à cette éloquence de tribune qui n'avait plus d'objet. Dédaignant ces puériles déclamations d'école qui ne pouvaient former que des rhéteurs et des sophistes, ils travaillèrent au perfectionnement des sciences. En Grèce, le métier de déclamateur était lucratif. Les amis des Lagides n'avaient pas d'intérêt à enseigner la *sophistique*. Élevés au-dessus de toute espèce de soucis, ils apprécièrent l'art des Périclès et des Démosthène, et composèrent quelques traités pour l'expliquer; mais ils n'écrivirent point de discours. Quand Zoïle vint les agiter par ses prétentions à la critique, ils dédaignèrent de défendre Isocrate contre ses injures, et refusèrent d'admettre dans leur sein ce « réformateur de l'éloquence. » Les Lagides traitèrent de même le sophiste Hégésias, qui affectait dans ses déclamations de peindre la vie sous des couleurs si sombres que ses auditeurs y préférèrent la mort. Ces princes avaient raison. Quand déjà tant de causes altéraient les mœurs et paralysaient les lois, les déclamateurs qui dénaturaient l'histoire, la morale et la politique des Grecs, sous prétexte d'enseigner l'art du gouvernement, auraient communiqué à la jeunesse, avec des maximes fausses, le talent d'en faire valoir la dangereuse puissance.

Un homme avant tous les autres aurait pu se flatter de faire fleurir, un instant encore, l'art qu'il avait cultivé et pratiqué dans Athènes, Démétrius de Phalère. Toutefois rien n'autorise à penser qu'il ait eu l'idée de donner le goût de l'éloquence aux savants dont il avait provoqué la réunion. Il est évident que ses traités oratoires furent déposés à la Bibliothèque, et ses discours lus au Musée. Mais on eut le bon esprit de ne pas vouloir rivaliser dans ce genre avec un homme qui avait gouverné Athènes, et qui depuis son arrivée en Égypte se bornait au rôle de conseiller. Les Alexandrins, voués à leurs travaux de critique, ne cessèrent de s'occuper des Dix orateurs, dont Démétrius fut lui-même le

dernier. Mais ils s'abstinrent de déclamer publiquement comme les rhéteurs de la Grèce et de l'Asie.

Ils enseignèrent toutefois la rhétorique. Ils l'enseignèrent avec plus de science et de réserve que leurs rivaux de l'école d'Antioche (Asiani) et de l'école de Rhodes (Rhodiani), dont la pompe exubérante s'égarait si loin des modèles de l'Attique. Comme leurs rivaux, les Alexandrins ont rédigé sans doute, d'après les ouvrages d'Aristote, un grand nombre de Manuels *sur l'art oratoire*, la *syntaxe*, le *discours*, les *tropes*, les *figures*, les *exercices*, les *préparations à la sophistique*, la *dialectique*. C'était en effet sous ces titres que l'on publiait des traités pour les élèves qui venaient suivre les leçons de ces orateurs. Ces auditeurs étaient nombreux ; les orateurs l'étaient eux-mêmes. Antipater en exila *quatre-vingt-dix-huit* de l'Attique, *huit cents* de la Grèce (1). Il a dû se publier par conséquent une multitude de manuels d'éloquence. Mais les traités des Alexandrins paraissent avoir eu le même sort que ceux de leurs rivaux, que firent périr les deux ouvrages classiques du genre, la rhétorique d'Aristote et celle d'Hermogène. De tout ce que firent les Alexandrins depuis Démétrius de Phalère, qui laissa une rhétorique en deux livres, jusqu'à Démétrius, le sophiste d'Alexandrie, qui vécut cinq siècles après lui (2), et dont il nous reste un petit écrit de ce genre, le temps ne nous a laissé que les *Progymnasmata*, ou les exercices de rhétorique de Théon d'Alexandrie, ouvrage en grande partie consacré à l'explication des théories d'Hermogène et d'Aphthonius.

En général, l'école d'Alexandrie continua d'enseigner les préceptes de l'éloquence pour l'usage de ceux qui se préparaient à l'enseignement ou aux affaires, et beaucoup de professeurs allèrent d'Alexandrie s'établir à Rome, dans cette période. Mais on n'apprenait pas dans Alexandrie le

(1) Walz, Rhet. græci, t. V, p. 8; VII, 6.
(2) Diog. Laert., V, 84.

métier de sophiste. Des professeurs de rhétorique s'y trouvent à toutes les époques, quand Proclus y va faire des études, comme au temps d'Ératosthène et d'Aristarque : mais il ne s'y rencontre qu'un seul déclamateur ; c'est Alypius, qui offre à Jamblique un duel oratoire *sur la richesse et la vertu* (1).

Alexandrie ne pouvait nourrir de déclamateur. Quand cessa le gouvernement absolu, qui n'en eût pas souffert ; quand s'affaiblit la science sérieuse, qui n'en eût pas voulu, une autre puissance vint combattre le goût de cette éloquence bâtarde qui charmait le reste de la Grèce : ce fût l'éloquence sérieuse, l'enseignement moral et religieux donné par le christianisme.

En effet, du moment où les orateurs chrétiens, les docteurs du Didascalée, eurent dressé leur chaire, celles de la sophistique étaient menacées de crouler. Là où la parole était donnée à Origène, à Clément d'Alexandrie, à S. Athanase, à S. Cyrille, à tant d'autres moins illustres mais aussi graves, il n'y avait plus de place pour des sophistes. Aussi les adversaires de ces docteurs ne prirent-ils pas la parole. Pas un seul de ces polythéistes qui s'établirent dans le Sérapéum d'Alexandrie, dans les sanctuaires d'Éleusis et de Canobus, ni un prêtre égyptien ni un prêtre grec n'eurent la pensée d'élever chaire contre chaire, de prier et de prêcher dans les temples comme on prêchait et priait dans les églises. Libanius, qui professait d'abord à Antioche, alla professer plus tard à Constantinople, et tenter la défense du paganisme par d'élégants plaidoyers opposés aux prédicateurs chrétiens sortis de son école : il n'eut pas l'idée de paraître à Alexandrie.

Pendant cet âge du polythéisme expirant, l'éloquence chrétienne brilla ailleurs que dans cette ville, surtout à Antioche, à Césarée, à Constantinople, à Éphèse, à Édesse, à

(1) Voir ci-dessous, t. IV, Études philosophiques et religieuses.

Rome; mais elle ne régna nulle part avec autant de science qu'à Alexandrie. Elle parut à peine à Athènes, où la science florissait encore avec éclat, mais où l'école de Plutarque, de Syrianus et de Proclus éclipsa celles des chrétiens jusqu'au règne de Justinien.

L'éloquence chrétienne régna seule dans Alexandrie du moment où elle y parut. Je ne veux pas dire qu'il n'y ait eu beaucoup d'éloquence dans les leçons de quelques polythéistes, celles d'Ammonius Saccas par exemple, et j'en admets également dans celles de quelques juifs : le discours d'ambassade de Philon en serait une preuve au besoin. Mais évidemment les leçons de philosophie et les discours de légation ne sont pas de la même catégorie que ceux de la chaire chrétienne. Dans cette catégorie, les gnostiques eux-mêmes ne rivalisèrent pas avec l'Église.

En second lieu, l'éloquence de l'Église fut chose originale, ayant son caractère à elle.

Ce qu'elle a, ce n'est plus la diction attique, ni même le langage alexandrin du temps de Démétrius, c'est le style chrétien ; style fortement empreint de sa naissance orientale, un peu obscur, comme le veut le mysticisme de la doctrine, mais éclatant tantôt de toute la pompe et de toute la majesté de la loi antique, tantôt de toute la mansuétude et de toute la grâce miséricordieuse de l'Évangile. Toutefois, le génie grec s'y montre encore avec toute sa délicatesse et toutes ses subtilités. En un mot, l'éloquence des docteurs d'Alexandrie est, dans les siècles primitifs de l'Église, la plus magnifique expression de la foi chrétienne et de la science grecque.

Pour nous, les représentants de cette grande gloire, ce sont Origène, S. Athanase et S. Cyrille, c'est-à-dire, les principaux maîtres de cette théologie spiritualiste et savante qui s'est formée dans Alexandrie pendant la lutte du Didascalée et du Musée, et qui a placé si haut l'école chrétienne que nous venons de nommer. Leurs discours, à la vérité, n'ont ni la douceur ni l'onction qui distinguent ceux

de l'école d'Antioche, ou du moins ceux du plus célèbre orateur de cette école, S. Chrysostome; mais ils brillent par une science et une chaleur qui leur sont propres. S'ils offrent des taches, c'est peut-être plus d'obscurité que n'en demande même le mysticisme, c'est peut-être un esprit de polémique trop permanent. Cependant, quand on considère que ces discours furent tous prononcés sur un théâtre de luttes et de combats, les uns contre les polythéistes, les autres contre les ariens, les nestoriens, les monophysites et d'autres sectaires, on comprendra cette tendance, et l'on appréciera l'instruction qu'elle présente. On ne lit pas du moins sans une vive émotion ces discours dirigés tour à tour contre les philosophes d'Alexandrie, les évêques de Nicomédie, les patriarches d'Antioche et ceux de Constantinople. On comprend aussi en les lisant que la foule s'y soit portée avec avidité, que les uns y aient applaudi l'orateur avec enthousiasme, que les autres y aient noté ses paroles avec un soin scrupuleux; on comprend enfin que, parmi les orateurs, les uns se soient réjouis de ces témoignages d'admiration, tandis que les autres les déclaraient indignes de la chaire chrétienne (1).

Ce fut surtout aux grandes fêtes de la religion, sur les grands débats de la science, et au milieu des grandes affaires qui agitèrent l'Église, que l'éloquence chrétienne brilla de sa plus haute majesté. Aussi ne saurait-on rien trouver, même dans les plus beaux monuments de l'art oratoire, qu'on pût mettre au-dessus de ces méditations présentées aux fidèles pour les puissantes solennités de la naissance, de la mort, de la résurrection et de l'ascension du Sauveur. Dans ces solennités, chacun célébrait les plus grandes grâces de Dieu, les plus hautes espérances de l'homme, et les plus étonnantes merveilles du gouvernement de la Providence.

(1) Chrysost. in Matth. Hom. XVII, § 7.— Gaudent. Bresc. Præf. Sermon. — Grégoire de Nazianze, dernier discours prononcé à Constantinople.

Auprès de l'intérêt qu'inspiraient de telles choses, qu'était-ce que celui qui s'attachait aux sujets traités par de vains rhéteurs? Et que valait une stérile déclamation sur une question de vieille politique ou sur une intrigue athénienne, auprès d'une homélie apostolique sur les fêtes du salut?

Ce qui distingue l'école chrétienne d'Alexandrie de celles des autres cités, c'est qu'elle est mieux unie et plus initiée aux études philosophiques et littéraires.

Ces études la paralysèrent d'abord. Origène et Clément d'Alexandrie se firent à peine remarquer comme orateurs, tant ils cultivaient l'érudition littéraire et la science du combat philosophique. Quand la nécessité de faire de la polémique eut cessé, quand la protection assurée à l'Église par Constantin lui permit de prendre librement la parole, cette parole parut aussitôt pleine d'éclat. Elle le fut même dans la bouche d'Arius. Mais, plus pure et plus savante, elle entraîna davantage dans celle de S. Athanase.

Nous avons de ce grand évêque, qui fit la doctrine de Nicée et qui balança ensemble l'autorité de Constance et celle d'Arius, deux ordres de discours, des homélies ou de simples exhortations rattachées aux textes bibliques, et des allocutions plus méthodiques, des sermons.

On sait que le caractère des premiers est la libre allure d'une parole édifiante commentant des paroles sacrées. Les homélies de S. Athanase ont tout à fait ce caractère. Il règne peu de suite, peu de vues systématiques, une grande aisance dans ses déductions. Son exégèse est ce qu'on appelle, en terme de science, l'interprétation morale, chose ingénieuse, mais peu scientifique. Un exemple va nous montrer la méthode du célèbre docteur. Je prends cet exemple dans son homélie du Semeur (1), où il parle de la guérison d'un homme qui avait la main desséchée. C'est la péroraison même que je remarque dans ce discours. La voici : « Ici

(1) Opp., t. II, 72, ed. Bened.

aussi, en cette heure, il y a quelqu'un qui a la main desséchée : c'est celui qui ne l'ouvre pas au pauvre pour faire l'aumône. Il est sain de corps, mais son âme est desséchée.. Écoute donc aussi, en cette heure, ces mots salutaires : *Étends ta main*. De ce jour, commence à faire l'aumône au pauvre. Mais prenons la chose autrement encore. Il en est beaucoup qui négligent la prière et qui s'occupent tout le jour d'œuvres terrestres, prisant peu la divine œuvre de la supplication. Que le Sauveur crie aussi à celui-là [il aurait fallu *ceux-là*, mais je traduis] : Étends la main. Ainsi le demande l'apôtre, qui dit : *Je veux que l'on prie en tout lieu, élevant des mains saintes.*

« Au surplus, nos paroles ayant fait assez de chemin, levons-nous et étendons nos mains, nous aussi, et non-seulement le jour, mais encore la nuit. Élevez vos mains la nuit vers le lieu saint (εἰς τὰ ἅγια), et bénissez le Seigneur. »

De pareilles applications étaient tout à fait dans le goût des anciens. Philon en avait donné l'exemple. Les chrétiens d'Alexandrie l'avaient reçu de lui avec une confiance qu'ils n'eussent pas donnée à des philosophes. S. Athanase y revient sans cesse, et quelquefois avec une abondance remarquable d'idées ingénieuses ou édifiantes (1).

Dans l'exemple que nous venons de voir, il n'y a liberté que dans les déductions. Il y en a ailleurs dans les inductions. Un exemple propre à caractériser la foi de l'auditoire comme celle de l'orateur, se trouve dans l'homélie sur les *disciples qui cherchent le poulain pour l'entrée triomphale de leur maître*. Ici nous ne citerons pas ; nous résumerons les explications de l'orateur. Le poulain livré, les propriétaires vont, suivant S. Athanase, dénoncer ce qui s'est passé à leur maître, le démon ; et aussitôt celui-ci inspire aux Scribes et aux Pharisiens le dessein de perdre le Seigneur.

(1) L'homélie des vêtements répandus sur le chemin du Seigneur. Opp., t. II, p. 441.

Assurément, les textes ne justifient pas ces inductions : aussi les éditeurs des *Œuvres de S. Athanase* mettent-ils en doute l'authenticité de ce discours. Mais des inductions plus étranges encore se rencontrent dans des homélies qu'on ne conteste pas à S. Athanase, par exemple, celle des *vêtements* répandus sur le chemin du Seigneur. En effet, voici ce qu'on y trouve sur ce même poulain qui a servi de monture à Notre-Seigneur : « Ce poulain est un pécheur qui est repentant, que le Seigneur délivre des liens du démon, ce dont il y a joie au ciel comme sur la terre. Ainsi, dès que le poulain eut été délivré par les disciples, ils l'amenèrent à Jésus avec une grande joie... Qui donc aura donné une attention complète à ce que nous avons dit, et lu les paroles de l'Évangile dans le sens mystique, verra que ce poulain est le pécheur Adam. Quand je dis Adam, j'entends tout le genre humain. Ce poulain, avant la venue du Sauveur, était soumis aux bêtes sauvages [θηρίοις], comme je l'ai dit tout à l'heure. J'appelle bêtes sauvages toute puissance hostile, et le grand démon, Satan lui-même. »

C'est là, assurément, une induction où il y a plus que de la hardiesse, où il y a de la témérité ; mais, on le sait, le mysticisme, sanctifié par le but, franchit toute limite, et de pareils traits peignent l'auditoire encore plus que l'orateur.

Les sermons de S. Athanase peignent l'orateur plus que l'auditoire. Là, il y a une éloquence à la fois plus antique et plus sévère. En thèse générale, S. Athanase semble dédaigner l'art, ses théories, sa pompe. Cet art est celui des Grecs, et les Grecs sont des sophistes. Le saint docteur le dit d'une manière piquante. S'adressant aux plus sages de ses auditeurs, il leur dépeint ces gens habitués aux vains charmes de la parole, ces beaux diseurs qui venaient de temps à autre faire une apparition au sermon, pour y chercher quelque futile distraction. « Voyez de quelle façon vient souvent à la ville [on ne prêchait guère à la campagne] l'homme ha-

bile dans l'enseignement grec, qui sait caresser l'oreille. Il vient à l'église, non pour la guérison de son âme, mais uniquement pour attraper un beau discours. Le beau parleur s'est retiré, le mauvais grain est sorti de l'église. Il n'y a pas là de bon grain, il n'y a pas de foi. Celui qui a la foi, quand même il saurait bien parler aussi, écoute avec ferveur, qu'on prêchât en syriaque, en latin ou autrement. Ce n'est pas aux paroles, c'est aux œuvres qu'il s'attache. *Notre discours, notre prédication, ne consiste pas en paroles de persuasion et de sagesse humaine ; au contraire, elle est une manifestation de l'esprit et de la puissance de Dieu.* De quel avantage serait-il de parler avec l'art des Grecs, si nous sommes des barbares de cœur ? De quel avantage serait-il que notre éloquence fût bien châtiée, si notre conduite ne l'était pas (1)? »

Mais ce dédain pour les formes, pour l'art oratoire, n'empêche pas que S. Athanase ne soit très-éloquent. Son discours n'est jamais paré, il est vrai, mais il a un autre genre de séduction : il est puissant par l'élévation de la pensée, l'austérité du précepte, la force de la doctrine et la majesté des faits, qui lui sert de base. Quel sublime, quel magnifique début que celui de son discours sur la Pâque et les jeunes fidèles du dimanche blanc ! Si peu propre que soit une traduction à faire apprécier un sermon, je ne résiste pas au plaisir de citer, et je laisse au fragment que je cite toute sa simplicité. Le voici : « Christ ressuscité des morts a fait de toute la vie de l'homme une fête continue. En effet, en transportant au ciel notre vie de cité, il nous a donné lieu de célébrer ces fêtes. Voici ce que nous dit S. Paul, dont la langue est devenue l'organe des paroles du Christ : « Notre droit de cité est dans le ciel, d'où nous attendons notre Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ. » Or qui donc, s'il attend, ne célèbre pas une fête en espérance ? Et qui peut concevoir la venue du Sauveur sans que sa joie précède le fait lui-même ? Et

(1) Homélie du Semeur, t. II ; Opp., p. 63, ed. Benedict.

qui, s'il apprend l'arrivée d'un roi, même mortel, ne se lève pas en esprit, tressaillant en son âme, courant de tout son désir au-devant de l'apparition? Oh! alors les peuples s'émeuvent, les jeunes gens s'agitent, les jeunes filles forment des chœurs, les vieillards s'efforcent de secouer le poids de l'âge : leurs espérances reverdissent, la fête de l'apparition royale a tout envahi. *Si cela est*, que ne faut-il pas dire de l'arrivée du Christ, qui ne vient pas pour embellir des cités, pour ériger des tours, pour distribuer des faveurs que le temps emporte, mais *qui vient* pour revêtir l'homme d'immortalité, et placer en un asile céleste celui qu'il a ravi à la mort? »

Toute la suite répond à ce début. La magnifique allocution de S. Athanase est un peu courte, il est vrai; elle ne prend que peu de pages; mais elle est tout entière de ce style, de cette élévation, de cette grâce touchante; et si je résiste au plaisir d'en traduire le reste, c'est pour donner encore l'exorde de son sermon sur l'*Ascension*. Le voici :

« La mémoire de la résurrection donne aux hommes des symboles de triomphe (νικητήρια) contre la mort, et cette fête nous conduit aux cieux : changeant notre demeure terrestre, elle nous fraye le chemin de notre demeure céleste. En effet, il ne convient plus désormais au genre humain, qui a vaincu la mort, d'habiter dans le domaine de la mort. Pour moi, je me sens maintenant un grand courage contre la tyrannie du prince de l'enfer : je vois en ce jour les prémices de ma race régner dans les cieux. Oui, désormais est tombée la force de l'ennemi : les machinations du démon sont mises en défaut. Prince des ténèbres, il n'y a plus de paradis, plus d'arbre, de désir et de séduction, pour que tu anéantisses la crainte de la loi et rétablisses la mort. Je n'entends plus le mot : *Tu es poussière et tu retourneras à la poussière;* j'entends celui-ci : « Quand même tu es poussière, tu entreras aux cieux par la grâce de celui qui te conduit vers son père. »

Les panégyriques de S. Athanase sont encore plus courts

que ses autres allocutions, mais ils sont excellents. On y trouve cette sobriété de détails qui indique le respect du mystère que la tradition a jeté de bonne heure sur la vie de quelques apôtres, et cette crainte raisonnable de nourrir la superstition, qui devait préoccuper les évêques d'Égypte plus que tous les autres.

S. Athanase n'est pas seulement un grand docteur de l'Église, c'est un écrivain, c'est un homme très-lettré; et s'il n'est pas philosophe systématique, il est du moins très-versé dans les choses du polythéisme : ses écrits en fournissent la preuve. Seulement, là encore il est d'une hardiesse extrême, d'une critique trop facile, et il admet trop légèrement les traditions les plus invraisemblables, pourvu qu'elles soient favorables à la religion. C'est ainsi que dans un de ses petits traités, qui me semble avoir fait partie d'un autre (1), il met dans la bouche d'Apollon et dans celle des sept Sages, sur la Vierge et son divin Fils, des prophéties et des noms propres qui l'auraient arrêté et surpris au moindre examen.

S. Cyrille, qui eut les exemples de S. Athanase et de S. Basile pour se former, eut à balancer dans l'Église la haute renommée de S. Chrysostome, et, dans Alexandrie, l'influence morale d'Hypatie appuyée de l'autorité du préfet Oreste. Il travailla davantage ses compositions, y apporta plus de science et plus de méthode, et s'attacha surtout à les rendre plus complètes. Ses discours sont d'un autre ton. Ce qu'on y trouve, ce n'est plus l'éclat poli ni la téméraire majesté de son illustre prédécesseur : c'est la sagesse de la méthode, c'est l'exactitude de la pensée et la précision du style, malgré l'étendue du discours. En effet, sous ce rapport la différence est fondamentale entre les deux orateurs : les homélies du dernier se font remarquer par leur longueur,

(1) V. t. II, p. 198. Du temple (des écoles et des théâtres d'Athènes). Ce titre, περὶ τοῦ ἐν Ἀθήναις ναοῦ, fait allusion au temple qui portait l'inscription *Au dieu inconnu*.

comme celles du premier par leur brièveté. Cela s'explique par la diversité des temps autant que par celle des génies. A l'époque d'Athanase, un seul schisme éclatant divisait les intelligences, celui d'Arius, qui s'était joint aux mouvements des Gnostiques, des Manichéens, des Juifs et des Grecs. Au temps de Cyrille, ceux des Nestoriens, des Eunomiens et des Anthropomorphites, étaient venus renforcer tous les autres. Or, pour éviter et confondre tant d'erreurs, il fallait une circonspection extrême. C'est à celle-là que s'attacha le savant patriarche, qui étudiait avec les mêmes soins les auteurs profanes, l'Écriture et les Pères. Il n'en fallait pas moins pour être en mesure de dominer les questions du temps, et soutenir une sorte de règne moral vis-à-vis les princes de l'empire et les évêques des grands siéges. Cyrille soutint ce rôle avec autorité, avec énergie, avec violence même, mais surtout avec science. Ses ouvrages sont au nombre de ceux qui ont mis le cachet à ce qu'on appelle la philosophie chrétienne d'Alexandrie. C'est sous ce rapport, encore plus que sous celui de l'éloquence, qu'on doit désormais les étudier. Cependant, ses discours — il nous reste vingt-neuf de ses trente homélies sur la fête de Pâques, prononcées dans les années 414 à 442 — furent placés au premier rang. On les imita, on les apprit par cœur; des évêques les récitèrent en chaire. C'était le moyen le plus sûr de ne pas faillir sur la doctrine. Une simple citation va montrer en même temps saint Cyrille exact et savant. Je prends la péroraison de la quatrième de ses homélies sur la fête du Christ ressuscité: « *En reprenant la vie*, dit l'orateur, il détruit la puissance de la mort; il donne un gage de la vie à venir et des biens qu'il nous réserve, en mettant en nous le Saint-Esprit. Apparaissant sous la figure d'un homme, il se présente pour nous à son Père comme les prémices des fruits du paradis. Il est venu du ciel à nous pour nous rendre citoyens du ciel et nous rattacher à cette demeure. Pour tout cela, chères âmes, ne faut-il pas, quoi qu'en disent les Juifs,

lui rendre les plus grandes grâces? Ne faut-il pas nous montrer reconnaissants pour celui qui nous a tant honorés, tant aimés, et, par un juste retour, nous distinguer par les bonnes œuvres, l'amour du prochain, l'hospitalité, la charité, l'affection fraternelle, et, ce qui est le plus grand remède contre les péchés, la compassion pour ceux qui sont aux enfers? Car nous devons nous souvenir de ceux qui sont dans les liens, étant liés nous-mêmes ; de ceux qui sont aux prises avec le malheur, étant nous-mêmes dans le corps. C'est alors que nous célébrerons la fête et le jeûne, ce père de toutes les bonnes choses, saintement et comme nous le devrons. Commençant par le saint carême, le 26 du mois de mechir (février), et la semaine de la pâque de salut à la nouvelle lune du mois pharmouthi (avril), nous romprons le jeûne, selon les prescriptions évangéliques, la veille du sabbat, le sixième de pharmouthi. Puis, nous célébrerons le jour de la résurrection du Seigneur le septième du même mois. Nous y joindrons les sept semaines de la sainte Pentecôte ; et ainsi nous participerons en notre Seigneur Jésus-Christ, de siècle en siècle, aux biens qui nous sont promis conjointement avec les saints. »

Nous l'avons dit, cela n'est pas seulement très-exact, cela est savamment médité, calculé d'avance ; et nous avons cru bien faire de rappeler, dans cet exemple, l'usage suivi dans Alexandrie, comme ailleurs, d'annoncer du haut de la chaire les jours de fêtes du cycle pascal, pris dans son étendue la plus complète.

Ce qu'on comprend le mieux, quand on compare l'éloquence chrétienne et l'éloquence païenne, qui se sont trouvées face à face dans Alexandrie, c'est l'impossibilité pour la seconde de s'y soutenir ; et, à voir la stérilité de ses orateurs, de ses sophistes, on rend justice entière à la sagesse qu'eurent ceux d'Alexandrie de s'abstenir de toute rivalité. C'est de leur part un acte de bon goût que de s'être réfugiés dans la philologie ancienne, dans l'étude critique, dans la

révision et dans l'explication des textes, dans la composition de recueils classiques, de grammaires et de lexiques.

Il nous reste maintenant à jeter un coup d'œil sur ces travaux.

DEUXIÈME SECTION.

PHILOLOGIE.

CHAPITRE PREMIER.

OBSERVATIONS GÉNÉRALES.

La philologie embrasse trois branches dictinctes : la naissance des langues, l'explication de leurs chefs-d'œuvre, l'appréciation critique de ces monuments.

Sous ce triple rapport, l'école d'Alexandrie est de beaucoup la plus importante de toutes celles de l'antiquité ; et, si célèbre que fût un instant celle de Pergame, c'est à peine si elle peut être comparée à celle du Musée pour quelques-uns de ses travaux.

Comme l'école d'astronomie et de géographie, celle de philologie commença ses essais sous le premier des Lagides, et ne les cessa qu'à l'invasion d'Amrou.

La Grèce eut aussi beaucoup de grammairiens ; mais, dans toute cette période, aucune de ses écoles de philologie n'est comparable même à celle de Pergame. Le métier de rhéteur ou de sophiste pouvait se faire partout, puisqu'il était lucratif ; mais dans l'Égypte seule, où les savants vivaient dans l'abondance, et pouvaient dédaigner un salaire à conquérir

sur le public, on pouvait entreprendre ces ouvrages d'érudition inexécutables partout ailleurs. Aussi, les Alexandrins en exécutèrent-ils d'immenses, et qui éclairent depuis vingt siècles les générations qui se succèdent. Leurs travaux ne furent pas tous également nouveaux; mais ils furent tous plus complets, plus exacts et plus fructueux que ceux qu'on avait entrepris avant eux, à côté d'eux, ou d'après eux. Ainsi, disons-le au début, Alexandrie, dans la philologie, prend le même rang que dans la géographie, dans l'astronomie, dans la médecine, dans la philosophie: elle réunit et compile tout; elle apporte de la méthode à tout, met de la critique dans tout, et laisse une science supérieure à la place de tout ce que lui ont légué les générations précédentes.

Ce qu'il y a de plus admirable dans ses études, c'est qu'elles ne dédaignent rien, et qu'elles ont le courage de descendre jusqu'aux éléments, pour s'élever de là jusqu'aux plus hautes théories.

Ainsi, l'on peut dire que l'école d'Alexandrie fut en Grèce la première école complète de grammaire. La grammaire était enseignée chez les Grecs depuis longtemps et avec soin. Non-seulement des grammatistes spéciaux apprenaient, d'après des textes choisis, les règles et les beautés de la langue à la jeunesse ou à l'enfance, mais les philosophes eux-mêmes s'occupaient de cette étude (1). Platon et Aristote l'avaient illustrée. Le dernier était considéré chez les anciens comme le véritable créateur de la *grammaire* et de la *critique*(2). Mais ce qui distingue l'école d'Alexandrie, c'est qu'elle a donné à cette branche de la science une étendue et une exactitude inconnues avant elle. Ses travaux n'ont plus embrassé seulement la grammaire proprement dite ou la science de la forme des mots, la syntaxe ou la science de la

(1) Diog. Laert., X, 2.
(2) Dio Chrysost., t. II, p. 274, ed. Reiske.

proposition et de la période grammaticale, et la lexicologie, mais encore les dialectes, la critique ou le rétablissement des textes primitifs, l'exégèse ou l'interprétation des locutions devenues obscures, et enfin la classification et l'appréciation littéraire des auteurs.

C'est dans cet ordre que nous allons examiner la marche générale de ses œuvres de philologie, une de ses grandes gloires.

On le comprend toutefois, c'est aux sommités, aux résultats généraux, que nous devons nous attacher pour rester fidèles au plan d'ensemble de notre travail. Les détails techniques appartiennent à l'histoire spéciale de la science, et doivent être renvoyés à des ouvrages spéciaux.

CHAPITRE II.

GRAMMAIRE ET ÉTYMOLOGIE.

La science de la grammaire, engagée dans celle de la critique au point que l'on confondait les critiques et les grammairiens avant l'école d'Alexandrie (1) et dans les premiers temps de son existence (2), grandit et se développa si rapidement, que bientôt on distingua entre les grammairiens et les critiques. Les savants qui s'occupèrent de ces deux branches reçurent le nom de celle des deux qu'ils cultivaient de préférence, et furent appelés *Grammairiens* ou *Critiques*, suivant qu'ils se distinguaient davantage dans une branche ou dans une autre.

Au temps de Galien, on mettait enfin en doute si le même homme pouvait être à la fois un critique habile et un bon grammairien (3).

Aussi ce vaste ensemble d'études que nous venons d'indiquer fut-il divisé en science grammaticale ou en grammaire *incomplète* et *complète*, en *petite* et *grande* grammaire, sui-

(1) Hécatée d'Abdère, 320 avant J. C., est qualifié de grammairien critique par Suidas.

(2) Philétas de Cos est désigné de même par Suidas.

(3) Galien fit un traité spécial sous ce titre : Ἂν δύναταί τις εἶναι κριτικὸς καὶ γραμματικός.

vant qu'elle se bornait à l'une des branches ou s'étendait à toutes deux. Il en advint bientôt que ceux des savants d'Alexandrie dont l'érudition embrassait toute la littérature, Ératosthène par exemple, donnèrent au mot γράμματα le même sens que nous donnons en France au mot de *lettres*, quand nous disons *l'étude des lettres*, *l'histoire des lettres*. Ce n'étaient plus les *lettres de l'alphabet* qu'ils entendaient en employant le mot γράμματα, c'étaient les *lettres* ou les chefs-d'œuvre littéraires *du génie* grec (1).

A ce titre on pouvait donner et l'on donna quelquefois le nom de *grammairiens*, c'est-à-dire de *lettrés*, non-seulement aux *critiques* et aux *philologues*, ainsi qu'à ces polygraphes qui s'occupaient de tout sous un point de vue littéraire; mais on le donnait encore aux poëtes et aux rhéteurs, aux philosophes, aux mathématiciens et aux physiciens. C'est Sexte l'Empirique, entre autres, qui nous en fournit la preuve (2).

Toutefois, ce ne fut là qu'un langage peu exact; et au fond, nous ne devons faire ici une règle ni d'un mot d'Ératosthène, disciple de Callimaque, ni d'une sorte d'amalgame qui plaît à Sexte l'Empirique, combattant toutes sortes de savants sous le nom commun de grammairiens. Mais nous avons une indication plus positive sur l'extension que la grammaire prit au Musée, grâce aux travaux de Zénodote, de Callimaque, d'Aristophane de Byzance, disciple de Callimaque; grâce surtout aux travaux d'Aristarque, disciple d'Aristophane. Cette indication, c'est une définition que nous donne un élève d'Aristarque.

La grammaire, dit-il, est la connaissance de ce qui se trouve en général dans les poëtes et les historiens. [On voit que cela est immense, et que la grammaire ainsi prise est une encyclopédie. Aussi, l'auteur ajoute-t-il:] Elle a six

(1) Scolies de Denis le Thrace, p. 725.
(2) Sext. Empir. adv. Gramm., p. 224, ed. Fabric.

parties : la bonne lecture, conforme à la prosodie ; l'interprétation des tournures poétiques ; l'explication des mots et des choses ; l'étymologie ; l'indication de l'analogie, et le jugement des poëmes, ce qu'il y a de plus beau dans l'art (1).

Il est impossible de dire aujourd'hui auquel des grammairiens que nous venons de nommer revient l'honneur de cette définition ; et au fond cela importe peu, par la raison que très-probablement elle est le résultat commun de leur œuvre successive. Ajoutons que la question de nom propre est ici d'autant moins essentielle, que la science des Alexandrins appartenait à des écoles plutôt qu'à des individus.

En effet, si dans la première génération de savants on ne parle que du grammairien Philétas, dès la seconde génération on parle déjà de Zénodotiens presque autant que de Zénodote. Puis viennent les Callimachéens, les Aristophaniens, les Aristarchéens, etc.

On voit par là une nouvelle confirmation du fait que nous avons déjà énoncé ailleurs, c'est-à-dire que l'association et la succession dans les rangs des grammairiens furent aussi continues et aussi régulières que dans ceux des médecins et des philosophes. Et de même que ces ordres de savants eurent plusieurs écoles contemporaines, les grammairiens paraissent avoir eu quelquefois aussi plusieurs groupes formés par les écoles principales de certaines époques.

Toutefois, et malgré ces associations qui établirent une sorte de communauté dans les traditions, les théories et les définitions, on distingue nécessairement les travaux spécieux de chacun de ces chefs d'école. Chacun avait d'ailleurs ses prédilections, ses auteurs favoris.

Ainsi Philétas s'occupa spécialement de l'exégèse d'Homère ; Zénodote, de l'exégèse et de la critique de ce poëte ; Callimaque, de bibliographie et d'histoire littéraire. Aristophane, qui embrassait la philologie dans son ensemble,

(1) Dionys. Gramm. init., p. 629. — Fabric. Bibl. Græca, VI, 311.

se complaisait en particulier dans certains détails de grammaire, la ponctuation, les accents, la prosodie. Aristarque affectionna l'empire dans toutes les branches de la grammaire, de l'exégèse et de la critique. Denis le Thrace, au contraire, s'attacha spécialement à la rédaction des théories grammaticales en un corps de doctrine (1). Didyme le Grand, qu'on peut appeler le père des scoliastes, aima surtout à chercher des autorités, et à borner ses propres travaux à une sorte de compilations éclectiques faites dans ceux de ses prédécesseurs ; voie séduisante et commode, où entrèrent aussi ses disciples, Apion et Héraclide de Pont.

Mais, malgré ces invidualités, ces prédilections personnelles et ces œuvres spéciales, il serait impossible, quand même nous aurions encore tous les écrits de ces chefs, d'y faire le partage de ce qui revient à chacun, vu les transmissions venues d'école à école, et les modifications que les nombreux disciples des maîtres d'Alexandrie apportaient à leurs théories.

Ces disciples furent si nombreux, que leur statistique mériterait une attention spéciale. Ainsi, on donne à Zénodote (qui est un des maîtres les plus anciens, et qui, par cette raison même, eut probablement moins d'élèves), Aristophane, Anaxagore, Sosibius, Lycophron, Callimaque, Ératosthène, Rhianus de Crète, Agathocles, et même d'autres.

Or, non-seulement le principal de ces élèves, Callimaque, eut à son tour un grand nombre de disciples, mais, parmi les savants secondaires du groupe que nous venons de nommer, il y en eut encore qui formèrent des élèves.

Ainsi, Agathocles éleva Hellanicus ; d'autres eurent d'autres auditeurs.

Ce n'est pas tout. Il y eut encore des grammairiens en dehors du groupe zénodotien ; par exemple, Alexandre

(1) Τέχνη γραμματική.

l'Étolien, et peut-être ce Ménécrate dont Aratus fut le disciple.

Cela se répéta aussi pour le groupe de Callimaque, qui fut beaucoup plus nombreux que celui de Zénodote, et pour les groupes de chacun de ses successeurs.

Le principal disciple de Callimaque, Aristophane, fut sous tous les rapports un des maîtres les plus suivis; et le nombre des grammairiens, loin de diminuer sous le successeur de cé célèbre bibliothécaire, s'accrut encore, car ce successeur était Aristarque.

Et en effet, Aristarque eut un grand nombre de disciples et de successeurs à son tour. Ce furent d'abord ses fils, Aristagoras et Aristarque; puis Tyrannion l'ancien; Dicéarque de Sparte, Démétrius de Scepsis, Ménécrate de Nysa; Satyrus de Zéta; Mnaséas, qui fut l'élève d'Ératosthène; Dionysodore de Trézène; Ptolémée Pindarion; Aristonicus, l'auteur du traité sur le Musée; Parménisque, qui défendit son école contre sa rivale de Pergame; Démétrius Ixion, qui lui fut infidèle; Pamphile, Archibius, Antiochus, Séleucus, etc.

Il faut revendiquer aux Aristarchéens, dans les générations successives, les noms d'Apollodore, l'auteur de la Bibliothèque; d'Ammonius d'Alexandrie, le successeur immédiat du *grand homme* (ὁ ἀνήρ); de Tryphon, fils d'Ammonius; de Dionysius de Thrace, contemporain de Tryphon; de Tyrannion jeune; de Didyme d'Alexandrie, contemporain d'Antoine et de Cicéron, et beaucoup d'autres moins illustres. En général, il serait intéressant, je crois, de faire pour ces écoles ce qu'un académicien distingué a fait pour les écoles philosophiques d'Athènes (1), des tableaux qui indiquassent les membres de chaque école.

Toutefois, on conçoit qu'il ne peut pas être question de distinguer exactement les progrès apportés à la science par chaque théoricien ou même chaque école.

(1) Zumpt, die philosophischen Schulen von Athen, Berlin, in-4°.

Ce qui, d'ailleurs, importe davantage, c'est de const
les progrès eux-mêmes; car ils furent considérables, si
pour la partie philosophique, ou la langue considérée con
expression de la pensée, ce qui avait principalement occ
Platon et Aristote et continuait d'occuper les stoïciens.
moins pour la partie philologique, ce qui fut la vérit
mission des Alexandrins.

Cette dernière mission, ils la remplirent avec fidél
moins cependant en ce qui concernait la construction d
phrase ou la syntaxe, qu'en ce qui concernait la forme
mots, ou les éléments de la grammaire proprement dit

Quant à la syntaxe, ils se bornèrent à en donner les rè
avec celles du style, lesquelles entraient dans le cour
rhétorique, et à montrer les grands modèles de l'art, c
à-dire à les décomposer, suivant toutes leurs perfection

Dans l'examen de ces règles comme dans celui des loi
la grammaire, on disputait beaucoup sur deux principes
les embrassaient toutes, celui de *l'analogie* et celui de *l'*
malie; mais ces discussions, souvent subtiles, manquè
d'ordinaire d'étendue et de fécondité. Ce qui faisait de
à ces laborieux et habiles techniciens, ce n'était pas l'e
philosophique, du moins ce n'était pas la science de l
gique, c'était le matériel que donne la grammaire comp
Les Grecs se bornant à l'étude de leur langue, et imitant
l'ardeur polyglotte des Mithridate et des Cléopâtre, ap
nant même le latin avec trop d'insouciance pour pouvo
parler ou l'écrire avec quelque facilité, étaient privés, c
à-dire se privaient volontairement des moyens d'éleve
études du langage à leur véritable hauteur. Souvent les g
mairiens d'Alexandrie travaillèrent encore à s'appauvr
rétrécir leur horizon. Ils semblaient s'attacher exclusive
à deux formes du langage grec, celles d'Homère et cell
l'Attique; si riches et si curieuses que fussent les vari
des autres dialectes, ils ne les étudiaient que pour les év

Les Zénodotiens et les Callimachéens paraissent en

restés là, dissertant sur les mots, Γλῶσσαι, et les locutions, Λέξεις, plus ou moins usités, plus ou moins attiques, ou bien tout à fait étrangers, Λέξεις ἐθνικαί.

Cependant, c'était là, pour ainsi dire, tourner autour de la science. Aussi, cela ne put-il convenir longtemps aux érudits du Musée. Aristophane, tout en continuant ces études de mots et de locutions, alla au fond des lois de la grammaire.

A partir de son époque, les genres, les nombres et les cas des noms, ainsi que les temps des verbes, furent assujettis ou ramenés à des règles. Non-seulement il inventa ou fit adopter, dans les éditions soignées des textes anciens, les signes de la ponctuation, qui détachent la pensée, mais encore ceux de l'accentuation, qui caractérisent les nuances de la parole.

Il y ajouta les signes de l'aspiration, pour aider la régularité de la prononciation.

Aristophane ne rédigea pas de corps de doctrine, mais il déposa ses théories dans des commentaires sur les textes les plus classiques.

Son disciple Aristarque continua ses travaux de législation, en y ajoutant les lois de l'orthographe; et quoique ses théories fussent également disséminées dans des commentaires, elles acquirent néanmoins l'autorité la plus complète, et dans les écoles le nom d'Aristarque devint l'équivalent des mots de *maître* et d'*oracle*.

Il le méritait par son jugement comme par sa science. Mais sa supériorité même fit une sorte de tort aux études subséquentes. Elle les enchaîna sous son empire, en sorte que, si laborieux que fussent ses élèves, la science fut conservée par eux plutôt qu'enrichie.

En effet, à partir de l'ère des derniers maîtres, la grammaire ne fit plus que des progrès de détail. Elle n'en fit de notables, même sous ces rapports, que par les soins de Tyrannion l'ancien, disciple immédiat d'Aristarque, qui en revint

pour la définition de la grammaire (θεωρία μιμήσεως) à l'idée d'Aristote (1); et par ceux de Dionysius de Thrace, qui rédigea en un corps de doctrine, avec la supériorité que lui donnait son immense érudition, les théories des plus illustres de ses prédécesseurs.

La plus ancienne grammaire d'Alexandrie qui nous soit parvenue est celle de Dionysius Thrax, qui est postérieur à l'ère chrétienne.

Son travail, remarquable à la fois par la netteté du langage et l'étendue de la science, fut un modèle, même pour l'antiquité. Cependant Hérodien et Héphestion entreprirent encore des rédactions nouvelles sur ces éléments tant de fois revus, épluchés, coordonnés. On peut dire qu'ils épuisèrent la matière des théories en publiant leurs traités de *grammaire*. Il est vrai que d'autres *théories* furent encore publiées dans cette période. Mais c'est à peine si elles ajoutèrent quelque chose de nouveau aux anciennes, et ce serait ici un travail aussi stérile que pénible que d'indiquer tous les traités qui parurent. Nous devons citer néanmoins les livres de grammaire de Denys d'Halicarnasse, écrivain supérieur en histoire et en critique, ainsi que les théories de métrique et de prosodie homérique de Ptolémée d'Ascalon. Ces ouvrages, publiés à Rome, d'après ceux des plus illustres Alexandrins, y occupèrent le premier rang, et servirent de modèles aux grammairiens latins.

Si donc il est vrai que les belles théories de grammaire dont nous venons de parler, et qui furent naturellement écrites dans la langue appelée *commune* (κοινή), se trouvaient préparées en quelque sorte par les travaux d'Aristote, de Platon, et même de Cynéthas de Chio, il est certain qu'elles laissèrent loin derrière elles leurs modèles les plus célèbres. Entre ces Τέχναι γραμματικαί toutes complètes, achevées sous le rapport de l'érudition comme de l'exactitude

(1) Bekker, Anecdot. Grammat., p. 668.

philosophique, et les observations détachées ou les vues générales des écrivains antérieurs au Musée, il n'y a pas de comparaison possible. Comme grammairiens savants, au titre de κριτικοί ou de γραμματικοί, ou comme auteurs de grammaires (τεχνικοί et τεχνογράφοι), les écrivains de l'école d'Alexandrie sont infiniment au-dessus de ceux de l'ancienne école d'Athènes.

Aussi le corps de doctrine de Dionysius de Thrace, c'est-à-dire sa grammaire, prit-elle une telle autorité qu'elle fut commentée et qu'elle demeura le manuel préféré de plusieurs générations et de plusieurs siècles (1). Même il n'est pas sûr que nous en ayons la rédaction primitive, vu les différences qu'en présente la version arménienne.

On n'est pas toujours juste à l'égard de ces travaux. On les dédaigne. On les considère comme des œuvres de pure érudition, dénuées de lumières philosophiques. Le fait est que l'école grammaticale d'Alexandrie s'attacha toujours aux écrits des philosophes, en perfectionnant la théorie des diverses parties du discours. Elle les porta de quatre à six, avec hésitation, car Platon n'en avait distingué que deux (2), Aristote que quatre (3). Elle rejeta la distinction des stoïciens entre le nom [ὄνομα] et l'appellation [προσηγορία]; mais elle distingua le pronom de l'article, la préposition de la conjonction, et l'adverbe du participe (4), laissant toutefois l'adjectif confondu avec le nom.

Elle n'eût pas joué un rôle aussi immense et elle n'eût pas obtenu une suprématie aussi incontestée, si elle fût demeurée étrangère à l'esprit philosophique de la Grèce; car le génie grec, toute la littérature l'atteste, est éminemment le génie même de la philosophie.

Et en effet, en grammaire comme dans d'autres études

(1) Τέχνη γραμματική.
(2) Ὀνόματα et ῥήματα.
(3) Il distingua de plus l'article et les conjonctions.
(4) Quinctil., I, 4, 20. — Dionys. Thrac. Gramm.

où la théorie et la pratique se partagent le domaine de la science, en médecine par exemple, l'empirisme et le dogmatisme divisèrent les esprits de l'école d'Alexandrie. Les grammairiens étaient *analogistes* ou *anomalistes*; en d'autres termes, *empiriques* ou *techniques* (1).

C'étaient généralement les philosophes, surtout les péripatéticiens et les stoïciens, qui formaient le parti des techniques, et les simples grammairiens qui formaient celui des empiriques.

Les chefs les plus illustres de l'école Alexandrine étaient de ce dernier parti; ils étaient empiriques ou analogistes. Ainsi, Aristarque avait fait sur l'analogie un traité spécial; et Denis le Thrace, qui composa sa grammaire dans les principes de la même école, fut analogiste ou empirique.

Ce fait a quelque importance.

Comme il régnait entre les savants de Pergame et ceux d'Alexandrie la même rivalité qu'entre les princes qui protégeaient les uns ou les autres, il suffit que les Alexandrins fussent *analogistes* pour que les Pergaméniens, Cratès de Malles à leur tête, fussent *anomalistes*.

Ces querelles, dont la postérité se soucie médiocrement, doivent non-seulement lui être signalées, mais il faut encore lui apprendre que ses maîtres à elle tombent sans cesse dans les mêmes errements et les mêmes divisions, soit pour une question, soit pour une autre.

Ceux d'Alexandrie et de Pergame auraient fait faire à la science des progrès plus notables encore, si Cratès eût été un peu plus philosophe et mieux en état de profiter de l'ouvrage de son chef, du traité de Chrysippe sur l'*anomalie*. En effet, la lutte en eût été plus sérieuse, et par conséquent plus fructueuse. Mais ce grammairien, ne pouvant faire la science belle, la fit riche, joignant à la grammaire

(1) Aul. Gellius, Noct. Attic. II, 25.—Varro, Ling. Lat. VIII, p. 126.—Lersch, die Sprachphilosophie, t. I, 77.

l'*Exégèse* et la *Critique*, qui s'y liaient aisément sans doute, mais qu'il importait d'en détacher, afin de les cultiver avec plus d'exactitude.

C'est là ce que firent les Alexandrins, et ce qui leur permit d'élever au rang d'une science complète celle des diverses parties du langage.

Ils donnèrent ce rang à la prosodie et à la métrique. Ils déterminèrent le nombre de syllabes de chaque espèce de mètre qu'ils rencontraient dans les poëtes classiques. Ces poëtes, ils les lisaient sans cesse ; et plus ils les lisaient, plus ils sentaient l'utilité de distinguer, de faire remarquer et de figurer chaque espèce de vers.

Aristophane s'attacha spécialement à la théorie des mètres employés par les tragiques ; d'autres donnaient les mêmes soins aux mètres des poëtes lyriques. Ces travaux furent si bien continués, que vers le commencement de l'ère chrétienne le grammairien Héliodore put présenter un *Manuel de métrique*.

Toutes les lois générales de métrique, de prosodie et de syntaxe fixées, et toutes les règles de grammaire établies sur le langage qui devait avoir cours et qu'on devait considérer comme classique, il restait encore à déterminer l'origine et le sens précis de chaque mot, c'est-à-dire leur étymologie et leur synonymie.

Il restait à faire des recueils, ou de tous les mots réellement grecs, ou de certaines classes de mots, ou enfin des mots barbares, étrangers et mal faits, qui s'étaient glissés dans l'usage, ou dans les livres de certains écrivains.

Les Alexandrins entreprirent tous ces travaux.

Et d'abord, la science de l'étymologie devint pour eux une véritable passion. Les poëtes eux-mêmes s'en laissèrent gagner, et expliquèrent des origines de langage dans leurs vers. C'est là ce qui constitue le caractère de la poésie alexandrine, d'être pour ainsi dire hérissée d'érudition, de mythes, de traditions archéologiques et d'étymologies. Aussi

le défaut de ses poëtes est-il celui de tous les auteurs qui sont des savants plutôt que des peintres.

Les étymologistes d'Alexandrie ne furent pas toujours heureux, et il ne s'est conservé que trop de preuves de leurs aberrations. Zénodote, Aristophane, Aristarque et Tryphon eux-mêmes ont failli en cela comme Philétas, Euphorion ou Callimaque (1). Ceux de ces étymologistes qui furent plus philosophes, ou plus poëtes que philologues, s'élevèrent souvent, de l'origine des mots, à celle du langage en général. Marchant sur les traces de Platon, qui pensait que le langage s'était développé en suivant la marche régulière ordonnée par la nature, ils s'égarèrent souvent avec ce guide, et rentrèrent dans la voie avec Aristote, qui combattait son maître sur ce point comme sur tant d'autres, et admettait, avec l'expérience, beaucoup d'arbitraire dans la formation des mots.

Les stoïciens se rangeaient généralement du côté de l'Académie, et dans les détails de leurs analyses étymologiques ils ne furent pas plus heureux que les grammairiens (2). Si complète que paraisse leur théorie sur le mot considéré à la fois comme *son* et comme *image*, elle est vicieuse. Le son du mot, disaient-ils, est ou *conforme* à l'objet désigné, c'est-à-dire qu'il est une onomatopée; ou bien il est *semblable*, *approchant* ou *opposé* (3). Dans tous ces cas il exprime encore l'objet, même dans le dernier, et pour le moins par antiphrase. Cette explication, fort goûtée des Alexandrins, manque essentiellement de toute portée. Mais il est incontestable que, malgré ces aberrations, ils ont rendu des services immenses pour l'étymologie comme pour la prosodie et la métrique, ainsi que pour les autres parties de la grammaire.

Ils les ont complétés par leurs travaux de synonymie.

(1) Lersch, Aristarchi Studia Homeri p. 146.

(2) Augustin. de Principiis dialecticæ.

(3) *Valckenarii* observ. acad. et *D. a Lennep.* præl. Acad. ed. Scheid. Traj. ad Rhen., 1790.

CHAPITRE III.

SYNONYMIE, HOMONYMIE ET LEXICOLOGIE.

Chez les anciens, la *synonymie*, ou la science des mêmes mots qui désignent les mêmes choses, est à distinguer nettement de l'*homonymie*, c'est-à-dire de celle des mots différents qui expriment les mêmes idées, ou de la science des mots qui ont la même signification (1).

Cette science n'était pas avancée. Les sophistes l'avaient cultivée, il est vrai, et les philosophes du Lycée et du Portique s'en étaient occupés aussi. Elle n'était cependant qu'imparfaitement ébauchée quand les grammairiens d'Alexandrie s'en emparèrent (2). Jusque-là ces études étaient décousues et incomplètes, au point qu'Aristophane et Aristarque peuvent être considérés comme les véritables auteurs de la synonymie savante. Ils créèrent cette science soit dans leurs leçons, soit dans leurs commentaires, soit enfin dans des traités spéciaux (3).

Leurs disciples continuèrent ces travaux, qui demandent

(1) Μέροψ, βρότος, ἄνθρωπος, = l'homme.
(2) Aristot. Sophist. Elench. c. 17.— Rhet., III, 2-7-11.
(3) Lersch, Aristarchi studia Homeri, p. 61.

tant de goût, d'érudition et d'esprit philosophique. Sosibius et Ptolémée, qui se firent une belle réputation par l'examen de la recension aristarchéenne d'Homère, paraissent s'être occupés de la *synonymie* avec le même succès, tout en s'attachant avec trop de soumission aux paroles du maître. Un assez grand nombre de grammairiens rivalisèrent avec eux. On le comprend : la Grèce n'ayant plus de capitale ou plutôt en ayant trois, Athènes, Alexandrie et Rome, il devenait nécessaire de bien établir les différentes acceptions qu'on donnait aux mots de la langue, et de bien déterminer celles qui étaient autorisées par les écrivains classiques. En effet, un des ouvrages que publia Ptolémée, *sur la différence des mots*, fut longtemps une norme célèbre, et nous n'avons pas à en déplorer la perte complète. Nous en possédons au contraire une grande partie dans celui qu'Ammonius, un des deux prêtres païens qui se réfugièrent à Constantinople lors de la destruction du Sérapéum, rédigea après lui sur la même matière, et dont un des plus savants hommes des temps modernes, Valckenaer, a donné une édition critique (1). Un nouvel Ammonius, M. Ammon de Dresde, s'est cru obligé, par son nom même, de nous en donner un extrait, accompagné de ses propres observations (2).

Nous savons d'ailleurs, par les fragments mêmes qui restent de l'ouvrage de Ptolémée, qu'Ammonius l'a souvent copié.

En général, nos bibliothèques privilégiées, j'entends celles de Paris, de Munich, de Vienne, de Londres et de Rome, renferment encore une quantité de manuscrits de cette période, dont la publication importe à l'histoire de la philologie. Ce sont tantôt des recueils de mots par ordre alphabétique, tantôt des traités spéciaux de *synonymie* et d'*ho-*

(1) Ammonius de affinium vocabulorum differentia. Fabric. Bibl. gr., VI, 161.

(2) Erlangen, 1787, 8°. C'est, je crois, le premier ouvrage de l'illustre prélat, qui nous a dit lui-même que son nom lui avait en quelque sorte suggéré l'idée de cette œuvre comme une sorte d'obligation.

monymie, tantôt enfin des morceaux qui traitent d'autres matières. Il en est quelques-uns qui examinent exclusivement des noms d'animaux (1), et il est à désirer que des hommes spéciaux ne tardent pas à les publier.

Ces travaux d'homonymie et de synonymie se rattachaient naturellement à la lexicologie, qui offrait tant d'intérêt à une école de philologues.

Comme ceux qui l'avaient précédée, l'école d'Alexandrie s'occupa beaucoup du sens des mots (γλῶσσαι) ou des locutions (λέξεις), travaux qui enfantèrent les recueils qu'on appela plus tard *lexiques*, et qui portaient d'abord le nom de Συναγωγαί λέξεων, ou γλωσσῶν, Ὀνομαστικά, Ἄτακτα, Σύμμικτα, Χρηστομάθεια.

On fit d'abord des lexiques pour expliquer les locutions d'un auteur (Démocrite, Hippocrate, Platon), ou celles d'une classe d'auteurs, des poëtes par exemple, ou celles des écrivains en prose, ou bien celles des auteurs de la même province. Les titres de ces recueils étaient : λέξεις en général, λέξεις γραμματικαί, c'est-à-dire termes de grammaire, λέξεις κωμικῶν, c'est-à-dire termes dont se servent les auteurs comiques, ou seulement γλῶσσαι, c'est-à-dire termes dont se servent des écrivains étrangers à l'Attique, etc.

Ces mots appartenant à des catégories si diverses, on les classait d'abord par ordre de matières, ou en suivant l'ordre des livres où ils se rencontraient ; puis on adopta l'ordre alphabétique, et l'on eut les premiers essais de nos lexiques.

Ces recueils étaient d'ordinaire peu volumineux, quoiqu'on y indiquât les sources des mots, c'est-à-dire les ouvrages et les auteurs auxquels on les empruntait. Mais, on le conçoit, ils grossirent avec chaque génération ; et comme depuis l'origine jusqu'à la chute de l'école on ne cessa de faire des recueils de ce genre, on eut enfin des volumes un peu considérables. En effet, Philétas, Zénodote, Callimaque, Hégésia-

(1) Fabricii Biblioth. græca, VI, p. 183.

travail que publia Julius Pollux, qui professa dans Athènes, mais qui était né et élevé en Égypte. C'est un choix des meilleures expressions et des phrases les plus élégantes qu'on trouve sur le même sujet dans les auteurs classiques. Phrynichus, Arabe, établi en Bithynie, qui compila un choix de noms et de mots attiques; Denys d'Halicarnasse et Moeris, qui laissèrent, l'un et l'autre, des recueils de dictions attiques par ordre alphabétique; et Galien, le célèbre médecin, qui composa sur le même sujet un ouvrage divisé en quarante-huit livres, se sont tous aidés des matériaux amassés par leurs maîtres les Alexandrins.

Par tous ces exemples, qu'il conviendrait peu d'augmenter ici, on voit à la fois combien il s'est fait dans la célèbre école de travaux utiles, et combien même, dans les âges rapprochés de l'ère chrétienne, ils ont été imités ou copiés par des savants appartenant à d'autres pays et d'autres tendances.

Nous l'avons dit, les travaux particuliers amenèrent naturellement un travail d'ensemble, et bientôt on eut plus d'ambition, et une ambition plus légitime. On publia des lexiques universels (1); travail devenu plus facile, lorsque d'un côté l'étude ou l'interprétation de tous les textes se trouva si avancée, et que d'un autre côté il se fut rencontré dans toutes les parties du monde des savants capables d'en apprécier le langage distinctif. Les hommes de science, les philosophes, les médecins et les astronomes d'Alexandrie, partagèrent souvent ces travaux des grammairiens; car le Musée fut essentiellement une école savante, et l'on ne saurait trop faire ressortir l'esprit de sagesse et de critique avec lequel elle accomplit sa tâche, surtout sous ce rapport.

(1) Συναγωγὴ λέξεων πάσων.

CHAPITRE IV.

DIALECTES ET RÉCENSIONS.

L'étude des dialectes occupa aussi un grand nombre d'Alexandrins. Pour être en état d'écrire avec une pureté digne des anciens modèles, il fallait connaître les dialectes, ne fût-ce que pour éviter d'en adopter les défauts. L'hellénisme, et en particulier l'atticisme, c'est-à-dire la fleur de l'hellénisme (1), était pour un orateur, et à plus forte raison pour un professeur de rhétorique, une sorte d'idéal auquel il ne devait pas déroger.

L'atticisme, qui ne doit pas être confondu avec le dialecte attique, était cette diction polie, élégante et pleine de grâces, qui tenait aux mœurs et aux habitudes les plus exquises de l'esprit autant qu'à celles du langage. Et ce n'était pas seulement une distinction scientifique ou littéraire, c'était une distinction sociale, que de posséder tous les avantages et tous les raffinements de cette diction noble et pure.

Dès lors, on comprend l'importance qu'y attachaient des savants qui avaient le devoir et l'ambition de vivre à la cour, et qui se considéraient à juste titre comme les types offerts à l'Égypte par la Grèce. Aussi, tout ce qui n'était pas *at-*

(1) Diog. Laert., VII, 59. — Lersch, I, 18.

tique, ancien ou nouveau ; tout ce qui était étranger ou dialecte, était barbarisme, ou solécisme (1) ; et la condition première de toute éloquence classique, c'était d'être Hellène de langage, d'*helléniser*.

La science des dialectes n'était donc pas seulement une nécessité pour l'orateur, c'en était une pour tout écrivain. En poésie on pouvait adopter le dialecte ionien ou le dialecte dorien, mais en prose il fallait écrire la *langue commune*, et sinon la prose attique, du moins celle des bons prosateurs, la langue grecque la plus pure, la plus irréprochable. Cela s'explique, même par ce qui se passe encore ; car aujourd'hui encore il est telle ville étrangère où l'on discute avec autant de soin qu'à l'Académie française la propriété et l'emploi des termes de notre langue.

Les locutions provinciales ne furent pas les seules proscrites par les critiques d'Alexandrie. Fort de la science nouvelle, on s'avisa quelquefois au Musée de corriger le langage des anciens d'après celui du siècle d'Alexandre. Zénodote eut cette hardiesse à l'égard d'Homère. Mais il fit sans doute un travail plus utile en s'occupant de l'explication des mots étrangers à l'atticisme, c'est-à-dire dans son recueil de *gloses*, et dans celui des mots entièrement étrangers à la langue grecque, λέξεις ἐθνικαί.

Aussi, ses successeurs aimèrent-ils mieux le suivre dans cette dernière voie. Callimaque composa un recueil de ἐθνικαί ὀνομασίαι, et une table des *mots de Démocrite*, qui a dû ressembler dans quelques parties à une table de proscription, car Démocrite était *Abdéritain ;* du moins, selon Suidas, le style de cet écrivain était qualifié de *dialecte abdéritain*. Hellanicus, grammairien de l'école de Zénodote et contemporain d'Aristarque, fit un travail semblable, et sous un titre à peine modifié, Ἐθνῶν ὀνομασίαι.

Quant aux dialectes proprement dits, les Alexandrins

(1) *Ibid.*

sentirent, plus que d'autres écrivains, le besoin de les étudier.

Les auteurs qu'ils examinaient sans cesse étaient non-seulement de pays et d'âges très-différents, mais ceux du même pays et du même âge ne suivaient pas toujours des règles bien arrêtées. Le dialecte de chaque région et de chaque époque variant ainsi, une école de critique avait à remplir à leur égard une tâche immense. Ce n'est pas tout. Jetée sur une terre étrangère, dans une ville gréco-macédonienne, qui embrassait un faubourg d'Égyptiens et un ou deux quartiers de juifs, voyant chaque jour la langue se détériorer au milieu de tant de barbares, l'école d'Alexandrie dut songer sans cesse à arrêter, par les leçons et les exemples d'un atticisme scrupuleux, une corruption et une décadence qui allaient toujours croissant, et qui devaient enfin déborder les savants, malgré tous leurs efforts, grâce à la complicité de quelques-uns de ces faux frères qui se trouvent partout. L'idée de lutter contre le torrent était même un peu téméraire, et d'abord les écrivains d'Alexandrie semblent avoir hésité sur le langage qu'il convenait d'adopter. Les uns employèrent le dialecte macédonien, tel qu'il s'était modifié pendant les longues guerres d'Asie et dans une ville d'Égypte ; mais les autres s'attachèrent dès l'origine à cette *langue commune* qui était l'absence de tout dialecte. Les sons désagréables du dialecte macédonien auraient dû décider tous les écrivains d'Alexandrie à préférer cette dernière ; mais il n'était pas aisé de résister à la contagion.

Heureusement des causes puissantes, des antipathies religieuses, exercèrent sur le langage des écrivains du Musée une influence salutaire. La haine qu'ils portaient aux juifs, et la jalousie qui les animait contre les Égyptiens, leur inspirèrent la plus vive répugnance pour le grec corrompu que parlaient les uns et les autres.

Nous n'avons pas d'autres monuments du grec des Égyptiens que les inscriptions trouvées depuis quelque temps en

si grand nombre, et les ouvrages attribués à Manéthon d'Héliopolis : mais ces textes, beaucoup plus soignés que d'autres, et plus purs que le langage parlé des Égyptiens un peu grécisés, suffisent pour justifier l'antipathie des Grecs.

Quant aux juifs d'Alexandrie, ils se firent ce langage particulier, composé de mots grecs et de phrases empruntées à la syntaxe hébraïque qu'on nomme *hellénisme judaïsant.* Les ouvrages de Philon offrent l'expression savante, et en quelque sorte philosophique, de ce style. Mais d'abord ce ne fut qu'au bout de trois siècles que le plus éminent des juifs parvint à écrire de ce style. Ensuite, il est évident aussi que le langage habituel des enfants de la Judée, un peu grécisés en Égypte, était tout autre que celui de Philon. D'ailleurs, dans les écrits de Philon même, qui imitait le style des platoniciens, il y avait beaucoup à reprendre, comme dans ceux d'Aristobule et dans ceux de Josèphe. Il y avait donc à lutter pour les puristes d'Alexandrie dans les siècles de l'ère chrétienne comme auparavant. Il y avait à lutter de plus en plus; car cet hellénisme qui s'était formé en Égypte dès la translation des juifs dans ce pays, et dès la version des Septante, n'avait cessé et ne cessa de se développer encore dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Nous en voyons les progrès dans les textes du Nouveau Testament, dont le grec porte l'empreinte *judaïque* à des degrés divers, il est vrai, mais toujours sensibles. On en trouve les traces même dans ceux qui sont rédigés avec le plus de pureté.

Les textes sacrés étant écrits dans ce langage, il n'est pas étonnant que les chrétiens d'Alexandrie l'aient d'abord adopté avec une sorte d'orgueil, et que leurs écrits en portent les traces. Ce langage, il est vrai, ne semble pas s'être maintenu au delà du temps d'Origène et de saint Clément d'Alexandrie ; et ces littérateurs, si pleins des textes les plus purs, paraissent l'avoir combattu par l'autorité de leur enseignement et de leur exemple. Du moins remarque-t-on que plus tard il se perdit toujours davantage dans le langage

général des écrivains chrétiens. Mais jusque-là il y avait une sorte d'obligation pour les critiques de l'École de repousser à la fois le grec des juifs et des chrétiens d'une part, et le grec des Égyptiens et des Barbares, d'une autre part.

En effet, cette double altération faite dans la langue grecque par des adversaires ou des rivaux, ne pouvait que porter les auteurs d'Alexandrie à s'appliquer aux élégances de l'atticisme avec une ardeur croissante; et l'on conçoit que les efforts de plusieurs grammairiens n'eurent d'autre but que de conserver le langage d'Athènes dans sa pureté. Mais il en résulta nécessairement que, dans la même ville, on parla cinq dialectes différents, au lieu de quatre: le macédonien, le macédonien atticisé, le grec pur (la langue commune), le gréco-égyptien, le gréco-judaïsant. Il n'est pas d'autre ville, soit ancienne, soit moderne, qui présente un phénomène pareil; et l'on comprend que, pour compléter les traités de Sturtz et de Plank sur le dialecte macédonico-alexandrin, il faut encore beaucoup de détails, de recherches plus spéciales.

Les dialectes fixèrent donc nécessairement l'attention des Alexandrins. Il ne faut pas s'imaginer, toutefois, qu'ils se soient occupés de tous ceux que nous venons de nommer, et dont plusieurs n'étaient pas pour eux des dialectes nationaux. Ainsi, ils firent complétement abstraction de ce que nous appelons dialectes gréco-égyptien et gréco-judaïsant, qu'ils considéraient non pas comme des dialectes grecs, mais comme une sorte d'idiomes indignes de les occuper. Nous n'avons pas de nos jours plus de mépris assurément pour le jargon de nos colonies que les grammairiens du Bruchium n'en eurent pour le grec du quartier des juifs et des quartiers des Égyptiens. Aussi, s'attachèrent-ils exclusivement aux dialectes grecs, et présentèrent-ils sans cesse comme type ou idéal le langage attique.

Un des maîtres d'Aristophane, Dionysius l'Iambe, ouvrit la carrière par un traité dont il nous reste un fragment (1).

(1) Περὶ διαλέκτων. Athen., VII, 284, B.

Aristophane détermina l'ancien dialecte ionien, et laissa des recueils de *locutions attiques* et de *termes lacédémoniens*.

Son élève, Artémidore, traita des locutions *doriennes*.

Diodore Valérius, de l'école d'Aristophane, ou Diodore fils de Pollion, Irénée, Orion, et beaucoup d'autres, laissèrent des recueils de locutions ou de mots attiques. Irénée écrivit sur l'hellénisme grec, qu'il faut toujours distinguer de l'hellénisme juif, sur l'idiome de l'attique, sur le dialecte dorien et le dialecte d'Alexandrie.

Démétrius Ixion écrivit sur le dialecte alexandrin, c'est-à-dire gréco-macédonien; car nous avons déjà fait remarquer que les savants faisaient abstraction des différents langages altérés par l'hébreu ou l'égyptien qu'on parlait dans cette ville. Ce dialecte, celui d'Alexandrie et le dialecte attique étaient pour eux, sinon les principaux, puisque Homère et Pindare avaient élevé au premier rang le dialecte ionien et le dialecte dorien, mais c'étaient ceux de la science. Athènes et Alexandrie étaient les capitales des lettres, et le langage qu'on y parlait occupait naturellement les grammairiens. Toutefois, ils embrassaient dans leurs recherches les autres nuances, et il y en avait beaucoup. Les anciens Grecs ne comptaient pas, il est vrai, autant de dialectes que leurs descendants modernes, chez qui on en a relevé jusqu'à soixante-dix; cependant il y avait un vaste champ pour les critiques, dans les variations qu'offraient les colonies et les cités un peu importantes.

Irénée, qui avait écrit sur le dialecte d'Alexandrie, sur l'hellénisme et sur l'idiome de l'Attique, écrivit aussi sur le dialecte dorien. Tryphon d'Alexandrie écrivit à la fois sur les dialectes des Hellènes, ou sur l'hellénisme, un ouvrage étendu dont Ammonius cite le 5ᵉ livre, un traité des mots particuliers à certains lieux (περὶ ὀνομασίων), un traité sur le dialecte d'Homère, et un traité sur le dialecte lyrique. Il ne se bornait pas même à suivre toutes les transformations de

l'éolisme et du dorisme; il indiquait encore le langage spécial des Argiens, des Syracusains, des Himériens et des habitants de Rhégium. Il suivait sans doute dans ces recherches, selon l'ordre des temps et depuis les époques primitives jusqu'à la formation du *dialecte hellénistique*, les modifications que le *dorisme* subit dans les différentes villes et colonies doriennes.

Le même grammairien disserta sur les pléonasmes du dialecte d'Éolie, qui fut aussi l'objet d'un traité d'Apollonius; et les *Techniques* de ce dernier renferment des exemples choisis dans ce dialecte (1).

Enfin, Apollonius s'occupa du dialecte ionien dans son explication des mots d'Hérodote.

Les dialectes occupèrent les autres grammairiens grecs comme ceux d'Alexandrie. Disséminés sur toutes les parties du monde connu, les Grecs variaient à l'infini les nuances de leur langage. Chacune des diverses régions où ils demeurèrent pendant quelques générations eut ses idiotismes d'accent, de diction et de vocabulaire.

Ainsi, l'on distinguait, outre les quatre dialectes principaux, non-seulement les idiomes des provinces et des cités d'une certaine importance, on étudiait encore les habitudes de langage dans des localités très-secondaires (2); et ces variations, plus elles augmentaient, plus elles relevaient la *langue générale* ou *commune* (3), langue qui ne fut autre chose que le résultat d'une convention tacite, mais qu'on distingua toujours avec soin du langage commun ou vulgaire, qui en est l'opposé (4).

On conçoit dès lors que, pour assurer le triomphe de la *langue générale*, qui a varié, qui n'a jamais prévalu dans son idéale pureté, il fallait, de la part des grammairiens et

(1) Salmasii Epist. ad Vossium. (Voy. Fabr. Biblioth. græca, VI, p. 193.)
(2) Τοπικὴ γλῶσσα.
(3) Κοινὴ γλῶσσα.
(4) Ἰδιῶτις γλῶσσα.

des critiques, des luttes continuelles contre l'envahissement de l'idiome et du dialecte. Il était donc nécessaire d'exposer sans cesse les particularités de chacune de ces nuances, soit pour en assurer la proscription, soit pour y signaler quelques beautés, soit enfin pour faire comprendre les auteurs qui s'en étaient servis. Cette explication, depuis qu'on produisait peu, était la grande mission des Alexandrins. Mais, pour bien expliquer, il fallait avoir des textes purs et authentiques. C'est ce qu'ils comprirent mieux que personne; et cette idée les conduisit à un ordre de travaux que je dois aborder maintenant, et qui fut de la plus haute importance, j'entends la révision des anciennes éditions ou les *récensions*.

Les premiers ouvrages de la civilisation grecque, répandus en totalité ou par fragments dans les diverses parties du monde grec, copiés sans cesse, et souvent avec toute la licence et toute la mobilité de l'esprit national, offraient des variantes nombreuses. Les propriétaires des volumes remplaçaient, comme les copistes, par des leçons de leur goût celles qui leur convenaient moins; le respect pour les paroles d'un auteur, surtout d'un poëte, était loin d'être considéré comme un devoir; et l'on corrigeait ce qu'on prenait pour des fautes, sur les manuscrits mêmes, comme quelques-uns d'entre nous font sur les livres de leurs bibliothèques particulières. Les poëtes, disons-nous, éprouvaient plus d'altérations que les prosateurs. La raison en est simple : leurs travaux étaient plus affaires de goût; et quand on préférait tel dialecte, telle épithète, ou tel vers à tels autres, on les mettait selon ses prédilections.

L'Iliade et l'Odyssée subissaient d'autres altérations par d'autres causes. Les rapsodes, qui en récitaient les plus beaux morceaux aux Grecs toujours ravis de les entendre encore, les défiguraient par l'infidélité de leur mémoire ou l'excès de leur vanité. En effet, ils substituaient souvent, aux beautés primitives et simples de ce cycle, dont l'origine

et la composition ne sont pas en question ici, des figures plus téméraires, ou des tournures plus apprêtées. Et plus on s'éloignait des époques de création de ces chants, plus il devenait difficile d'en distinguer les formes antiques (1). On se croyait d'autant plus libre à cet égard, que, selon la tradition, Homère avait donné lui-même l'exemple de quelques variantes. Il avait voulu réciter ses vers dans différentes contrées, disait-on; il avait pu les réciter sous des formes différentes. Bientôt les variantes devinrent si sensibles et si fâcheuses, que plusieurs législateurs, jaloux de sauver les vraies leçons, s'en préoccupèrent. Lycurgue, qui rapporta le cycle des chants homériques du pays qui les avait vus naitre, les fit garder à Sparte comme un objet sacré, et les lois de Solon veillèrent à Athènes sur l'ordre des chants et la fidélité des rapsodes.

Cependant ces mesures ne purent remédier à des altérations déjà consacrées par l'usage; et Pisistrate, pour mieux faire que Solon, son censeur politique, chargea les grammairiens d'Athènes de la révision de ces textes précieux. Leur travail fut incomplet. Aristote et Euripide, qui le jugèrent très-défectueux, publièrent de nouvelles éditions d'Homère. Mais tous ces essais n'offraient encore que l'ébauche d'une véritable récension; et quand vint l'École d'Alexandrie, sa mission fut de s'occuper de cette tâche pendant tout le temps de son existence.

En effet, si dès avant elle on s'était occupé de la révision d'écrits anciens altérés par des copistes ignorants, et de l'explication de passages devenus obscurs par le changement des mœurs, ces travaux, si importants qu'ils fussent, n'avaient créé ni la science de la critique ni celle de l'interprétation. L'école d'Alexandrie eut le mérite de créer ces deux branches de l'érudition, l'une après l'autre.

(1) On connaît, sur la question d'Homère et des Homérides, les écrits que ceux de Wolf et de Sainte-Croix ont provoqués depuis plus d'un demi-siècle.

Ce n'était pas chose aisée. Pour avoir les monuments du génie grec dans leur intégrité primitive, il fallait toute une série de travaux exécutés avec une sagacité et une persévérance complètes. Il fallait démasquer trois faussaires pleins de ruse et d'activité : l'*interpolation*, la *fabrication* et la *pseudonymie*. En effet, l'interpolation qui avait été si audacieuse à l'égard d'Homère, et dont les critiques d'Alexandrie eurent tant à gémir, ne cessa pas même parmi eux ; et quelques-uns de ces habiles correcteurs, de ces diorthotes célèbres, se permirent à leur tour, à côté de retranchements téméraires, des additions qui ne l'étaient pas moins.

Plus un ouvrage était recherché, et plus il y avait à gagner, pour les marchands, à le présenter sous des formes nouvelles, plus exactes, plus complètes, soi-disant corrigées d'après des copies meilleures. Il en résulta qu'on altérait de bonnes éditions en suivant des guides trompeurs, en les révisant d'après les mauvaises. Il en résulta surtout qu'on eut les mêmes ouvrages à ce point variés et défigurés par des copistes spéculateurs ou des critiques ignorants, qu'il devenait difficile d'en rétablir le texte primitif. Un ouvrage d'Hippocrate, sur la nature de l'homme, fut ainsi confondu avec un autre de son disciple Polybe, sur la diète hygiénique, et le tout mêlé de la manière la plus stupide (1).

La fabrication d'ouvrages entièrement supposés fut encouragée également par la création de ces grandes bibliothèques qui prétendaient avoir plus qu'elles ne pouvaient examiner, et par l'ignorance de ceux qu'on chargeait du contrôle. Nous avons déjà signalé cette fabrication et ses causes, et nous avons fait remarquer qu'elle envahit l'Asie et l'Afrique comme la Grèce et ses colonies, la littérature sacrée comme la littérature profane.

(1) Galen. in Hippoc. de natur. hom. II. proem., p. 12, éd. Charter.

Généralement elle se couvrait de la pseudépigraphie et de la pseudonymie. On fournissait la marchandise avec le nom le plus recherché dans le commerce. Ainsi l'on vendait ou des écrits d'Aristote et de Platon, ou des écrits d'Hippocrate et de Démosthène, suivant que les uns ou les autres étaient mieux payés.

Aux erreurs volontaires il s'en joignait d'involontaires. On avait l'habitude de réunir les auteurs qui traitaient des mêmes matières, et il arriva naturellement que, dans les titres, on ne mentionna que les noms les plus illustres. Cela fit mettre sous ces noms, sous ceux d'Hippocrate, de Platon, d'Aristote et de Démosthène surtout, une quantité prodigieuse de livres.

Une autre source d'erreurs involontaires se découvre dans l'habitude des écoles de rhétorique de faire composer des discours sur des sujets traités par les orateurs célèbres, et dans celle des écoles de sciences, d'astronomie et de géographie, par exemple, de retoucher les traités des grands maîtres. Nous avons vu, aux articles d'Hipparque, d'Aristarque, de Ptolémée et de plusieurs autres, combien ces usages jetèrent d'incertitude dans l'histoire des textes.

Pour les sciences, les additions furent d'ordinaire des progrès ou des découvertes, en un mot, des améliorations. Pour les lettres, ce fut souvent le contraire; et bientôt, pour rétablir dans leur pureté ceux des livres qu'on tenait à posséder ainsi, il ne restait pas d'autre moyen qu'un travail de critique sérieux, qu'une étude historique de l'ouvrage, qu'une comparaison exacte des meilleures copies ou des originaux, quand ils existaient encore. Cette nécessité était telle, qu'à côté de la classe des copistes il se forma une classe de contrôleurs ou de *collationneurs*, qui comparaient les copies, les corrigeaient, et y mettaient la ponctuation et les accents. Ces correcteurs n'étaient pas encore des critiques, des savants; toutefois, les livres examinés et revus par eux étaient plus recherchés et se payaient mieux

que ceux qui n'offraient pas l'avantage d'une pareille garantie. Quelquefois les auteurs eux-mêmes eurent soin de faire réviser ainsi leurs écrits ; et c'est avec cet intérêt qu'au second siècle de l'ère chrétienne l'on voit saint Irénée adjurer les copistes, au nom du Seigneur qui doit venir juger les morts et les vivants, de bien collationner, et même de transcrire cette adjuration sur leur exemplaire (1).

Ce n'étaient là que des moyens d'avoir la meilleure copie possible, un exemplaire le plus pur qui existât. Ce n'était pas l'œuvre la plus difficile de la critique ; ce n'était pas une révision. Pour en faire une, pour donner une édition critique d'un ouvrage (2), on en recueillait les plus anciens exemplaires, ou du moins les fragments qui en restaient ; on y choisissait les meilleures leçons ; on procédait dans ce choix d'après les règles du dialecte et de la prosodie. On s'attachait au sens nécessaire comme aux formes primitives ; on recherchait la liaison naturelle des parties détachées. On divisait les volumes ou l'ouvrage entier en livres et en chapitres. On ajoutait enfin des marques critiques aux vers sur lesquels il y avait des doutes ou des variantes.

La connaissance de ces signes devint bientôt une science particulière, et plusieurs critiques d'Alexandrie (3), ou d'autres villes de la Grèce et de l'Asie Mineure (Diogène de Cyzique et Philoxène, par exemple), écrivirent des traités sur l'usage de ces signes (σημεῖα). Ainsi que l'ancienne école d'Athènes et la nouvelle école de Pergame, celle d'Alexandrie se dévoua principalement aux ouvrages d'Homère. Elle en fit récension sur récension. Celles de Zénodote, d'Aratus, d'Aristophane, d'Aristarque et de Tyrannion, se succédèrent même de trop près.

Celle de Zénodote fut la première exécutée au Musée, on

(1) Euseb., Hist. eccles., V, 20.

(2) Διόρθωσις.

(3) Voyez ci-dessus, tome I, Héphestion.

plutôt à la bibliothèque dont Zénodote était le chef, et qui lui fournit des exemplaires à consulter, peut-être ceux-là même qu'avaient annotés Antimachus et Philétas. Et quoique très-défectueuse encore, par suite de procédés un peu arbitraires, cette édition fut toujours citée par les anciens comme une des meilleures. Plus sévère que ses prédécesseurs, Zénodote y suivit ces deux règles : qu'il fallait rétablir la liaison des idées, et retrancher tout ce qui était indigne du caractère de la poésie, de la conduite des hommes et de la dignité des dieux. Ces maximes étaient larges. Elles égarèrent leur auteur, que le point de vue de son siècle trompa souvent sur celui d'Homère, et qui ne trouva pas toujours le fil d'Ariane dans le labyrinthe créé par ses prédécesseurs, les diathètes. Il prenait alors un parti audacieux ; il supprimait, transposait et suppléait. Ce qu'on trouva le plus mauvais, ce fut sa témérité à retrancher un grand nombre de vers, et surtout ces répétitions qu'on considérait comme un des caractères du poëte, une des grâces de son siècle. Ptolémée Épithète, Strabon et Apollonius, l'auteur du Lexique, blâmèrent vivement cette liberté. Et c'était à juste titre : un philologue de nos jours, en recueillant quelques-uns de ces vers rejetés, nous fait voir que le goût de Zénodote ne fut pas toujours pur (1).

Il se peut, à la vérité, que nous confondions quelquefois, à l'exemple des scoliastes, les deux Zénodote, celui d'Éphèse ou l'Ancien, et celui d'Alexandrie surnommé le Jeune (2) ; mais il était trop naturel que le premier s'égarât, pour que nous ne mettions pas quelques fautes à son compte (3). Ces fautes, que les grammairiens ont souvent relevées, ce qui atteste l'autorité du critique, ne doivent pas diminuer notre opinion sur son mérite. Son édition, tout en prenant pour

(1) Siebenkees, dans la Bibliothèque pour la littérature ancienne, etc., partie III, p. 80 (en allem.).

(2) Voyez ci-dessus, tome I, 1, Zénodote.

(3) Wolf, Proleg., p. 200, n. 71.

base du langage d'Homère les règles d'un autre âge, eut l'avantage de présenter un texte uniforme, de couper court aux interpolations, et d'enlever les œuvres du poëte aux disputes des sophistes.

On a contesté à Zénodote l'honneur d'avoir fait une édition (ἔκδοσις) d'Homère. On a dit qu'il n'en avait fait qu'une correction, et n'en avait rétabli que le langage (διόρθωσις, ὀρθός λόγος); mais les suppressions qui lui sont reprochées réfutent cette hypothèse (1).

Ce qui est très-vrai, c'est qu'à la place des formes plus anciennes qui se conservaient dans les manuscrits, il mettait des formes modernes condamnées par ces témoins.

Aristophane, disciple de Zénodote, n'hérita point de l'exagération de ses principes. Il adopta un système moins réformateur, rétablit beaucoup de vers supprimés, et se contenta d'y ajouter des marques pour indiquer qu'ils avaient été proscrits par son maître. On croit qu'il perfectionna, de plus, sinon qu'il inventa, l'emploi des accents, des signes, des esprits, et que, par la distinction des longues et des brèves, il fut le créateur de la prosodie, dans l'ancienne acception du mot. Mais ce sont là des conjectures et des traditions, et le fait est que, d'après les renseignements épars chez les scoliastes, il nous est difficile de nous faire une idée précise de la récension d'Aristophane.

Son illustre disciple Aristarque fut, dans sa Diorthose, plus sévère que Zénodote lui-même, tout en prenant pour point de départ le texte d'Aristophane, et quelquefois les corrections de Zénodote. Sauf les retranchements *pour cause d'inconvenance*, il partagea les préventions contre les répétitions, et il supprima beaucoup de vers que nous trouvons, sous le nom d'Homère, dans Hippocrate, Platon, Aristote et Eustathe. Aussi vit-il un grand nombre d'anta-

(1) Lersch, Sprachphilosophie, I, p. 55. Comp. les programmes de Lange [Observationes criticæ] et de G. Hefter [de Zenodoto].

gonistes s'élever contre lui. Cratès de Malles et Zénodote le jeune le combattirent avec une espèce d'animosité ; Cléanthe mit dans son opposition une modération philosophique, que Ptolémée d'Ascalon, Callistrate et Didyme le Grand, ne paraissent pas avoir partagée.

Mais une lutte aussi générale et aussi énergique prouve évidemment la puissance et l'audace du critique. Aristarque ne s'était-il pas contenté d'ajouter une marque, un astérisque, aux vers d'Homère qu'il regardait comme authentiques, et de signaler par un obélus ceux dont l'origine lui était suspecte (1)? Avait-il, comme d'autres éditeurs, substitué des vers de sa façon à ceux du chantre d'Achille? Les scoliastes ne l'en accusent pas (2), et cependant l'opposition l'obligea de corriger plusieurs fois son travail. Il désirait livrer un bon Homère à la postérité, il fit donc une seconde édition. Il est vrai que deux critiques éminents des temps modernes, d'Ansse de Villoison et Wolf, donnent à la seconde édition que lui attribuent les scoliastes une origine qui permettrait à peine de la qualifier d'édition d'Aristarque ; car ils prétendent qu'elle a été faite par ses disciples et ses héritiers, d'après ses notes marginales, ses leçons et ses commentaires sur les textes d'Homère. Mais cette hypothèse, si ingénieuse qu'elle soit, est parfaitement inutile. Une seconde édition, par Aristarque lui-même, s'explique naturellement, malgré l'assertion de son disciple Ammonius (3); et c'est bien une édition réelle qu'il faut admettre, pour que le langage des scoliastes qui la citent soit justifié.

Aussi, telle fut enfin l'autorité de cette édition, que, tout en la combattant en détail et avec assez de violence, on n'osa pas en rejeter les variantes en masse.

(1) Ausonii Epist. XVIII.
(2) Cf. Biblioth. græca, I, p. 364. — Wolf, Proleg., 276.
(3) Scholia Didymi ad Iliad. K, 397.

Les récensions d'Aratus et de Tyrannion excitèrent beaucoup moins l'attention des critiques. La première, entreprise avant celle d'Aristophane, et à la demande d'Antiochus, roi de Syrie, fut moins exécutée d'après les manuscrits que d'après les diorthoses reçues.

La seconde, faite après celle d'Aristarque, et quand il restait encore beaucoup à revoir, eut plus de mérite. Les scolies de Venise la citent quelquefois. Tyrannion était disciple d'un excellent critique, Denys de Thrace.

A ces récensions ou éditions complètes (διορθώσεις, ἐκδόσεις) des textes homériques, on ajouta sur ces textes presque sacrés beaucoup d'autres travaux de critique.

C'est ainsi que Philétas est nommé parmi les plus anciens critiques de ces œuvres, et cependant il paraît s'être borné à des remarques détachées, insérées dans son traité de l'Étymologie homérique. Philétas était d'ailleurs un grammairien et un critique fort estimé.

Ératosthène, qui eut à reviser la géographie du texte d'Homère, se permit aussi de censurer les vers du poëte; mais ce fut en sophiste plutôt qu'en grammairien.

Rhianus, plus habile dans ses remarques critiques sur ces textes, est aussi plus souvent cité par les scoliastes. Zénodote le jeune, Démétrius Ixion, Ammonius, Ptolémée Épithète, Parménisque, Moeris, Apollonius et Didymus, jouissent des mêmes honneurs pour des travaux semblables. Ceux du dernier de ces habiles grammairiens étaient d'une importance réelle et d'une nature spéciale. Il avait recueilli sur Homère les leçons adoptées par Aristarque dans ses deux éditions, en rapprochant de ces variantes celles de Zénodote et d'Aristophane, ainsi que d'autres. De cette sorte, son travail sur la diorthose d'Aristarque présentait un véritable répertoire de matériaux de critique, un *apparatus* de révision d'une valeur d'autant plus grande que le célèbre grammairien avait ajouté plus soigneusement sa propre appréciation.

Nul ouvrage n'avait subi autant d'altérations que l'Iliade et l'Odyssée, et il était juste qu'on eût grand soin de ces vers. Mais la prédilection exclusive avec laquelle l'école d'Alexandrie s'en occupa, l'empêcha de donner l'attention nécessaire aux autres poëmes anciens. Elle corrigea peu ceux d'Hésiode et des Cycliques. Il est à peine probable qu'Ératosthène ait fait la révision critique des textes d'Aratus et de Callimaque. Aristarque revit ceux de Pindare et d'Alcée. Quant aux tragiques, on les estimait trop pour les négliger. Eschyle, Sophocle et Euripide obtinrent les soins d'Aristophane, qui examina l'authenticité des drames mis sous leur nom, et détermina exactement le nombre de pièces attribuées à chacun d'eux. A-t-il profité pour ses travaux sur ces écrivains du précieux exemplaire dit de Lycurgue, et l'a-t-il comparé avec celui d'Alexandre l'Étolien? Cela est très-probable (1), parce qu'il est impossible de comprendre l'arrivée du premier de ces exemplaires à la cour, et la conservation du second à la bibliothèque, sans que le bibliothécaire en chef en ait pris connaissance; toutefois, on ne peut l'affirmer.

Les tragiques obtenaient d'autant plus d'attention de la part des grammairiens et des éditeurs, que, par les sujets qu'ils traitaient et le ton qui régnait dans leurs compositions, ils se rattachaient plus étroitement aux épiques et aux cycliques.

Il n'en était pas de même des comiques, qui s'attachaient à une autre époque et à d'autres mœurs. On ne les oublia pas néanmoins, et parmi eux ce fut naturellement Aristophane qui obtint le plus de soins. Ménandre était si moderne qu'on n'avait eu ni le temps de l'altérer, ni celui de ne pas le comprendre.

Expliquer ce qui était devenu obscur, ce fut une seconde

(1) Voir ci-dessus t. I. Ptolémée II. — Cf. Richter, de Æschyli, etc., interp., p. 58, 70.

tâche pour l'école qui s'était dévouée au soin de rétablir dans sa forme primitive ce qui était altéré.

Ses travaux d'exégèse furent considérables, et se lièrent étroitement à ses travaux de critique.

CHAPITRE V.

EXÉGÈSE OU COMMENTAIRES.

S'il n'était pas nécessaire de publier des récensions ou des éditions nouvelles et foncièrement corrigées de tous les auteurs éminents, il était au moins utile qu'on les accompagnât tous de *commentaires* sur les passages devenus obscurs pour la postérité. L'école d'Alexandrie se crut appelée à cet important travail. Depuis longtemps les Grecs se livraient à l'explication de leurs auteurs classiques, et l'étude de ces modèles faisait partie de l'éducation de la jeunesse. Quelques philologues s'en étaient déjà occupés dans un sens plus élevé; l'école de Socrate, Platon, et Aristote surtout, avaient donné l'exemple d'une interprétation scientifique.

Aristote avait même tracé les règles ou donné les exemples d'une exégèse tentée sous le triple point de vue de l'esthétique, de la morale et de la grammaire.

D'autres philosophes, Héraclide du Pont, Théophraste, Straton, Aristoxène, Zénon, Cléanthe et Chrysippe, avaient suivi ses indications et élargi sa méthode.

Mais leurs travaux étaient fort restreints, et l'école d'Alexandrie les reprit tous sur un plan sinon nouveau, du moins plus vaste. Les membres du Musée et leurs émules élevèrent à ce sujet une foule de questions, et posèrent beaucoup

de théories nouvelles, particulièrement sur l'exégèse allégorique, qui était indiquée largement par Aristote et d'autres philosophes, mais qui fit d'immenses progrès dans Alexandrie, et trouva de fanatiques partisans dans toutes les écoles, celles des juifs et des chrétiens, comme celles des païens. L'exégèse allégorique était, en effet, un moyen trop précieux de lever une foule de difficultés que présentaient les textes anciens, pour que tous les partis n'y recourussent pas avec empressement dans leurs luttes journalières. La polémique a toujours aimé la très-commode allégorisation.

Les questions d'exégèse étaient générales ou spéciales.

Parmi les premières, on agita celle de savoir si les poëtes, et surtout leur chef, avaient eu pour but d'amuser ou d'instruire ; puis celle de savoir s'il fallait prendre ce qu'ils disent en son sens naturel ou en sens allégorique.

Les questions spéciales étaient infinies.

On se divisa et on demeura divisé sur presque toutes, les unes comme les autres. Mais la philologie s'enrichit, car les Alexandrins ne cessèrent de publier des notes ou des paraphrases sur les auteurs (1). Ils ne cessèrent de se soumettre des problèmes ou des doutes (2), de discuter les passages difficiles (3), d'en proposer des solutions (4).

On conçoit qu'une fois entrés dans ces voies, de savants investigateurs durent s'y complaire d'autant plus qu'ils rencontraient plus d'obscurités et se découvraient plus de génie à les éclaircir. Ce devint une habitude, à ce point qu'on s'y livra même à table, et à ces banquets chéris des Grecs, où la parole, souvent fine et subtile, quelquefois énigmatique et sentencieuse, jouait le rôle principal. Au Musée, cela était tout simple. On discutait partout, au promenoir et à l'exèdre comme à table.

(1) Μεταφράσεις, παραφράσεις, μετάβολαι.
(2) Ζητήματα, ἀπορίαι, ἀπορήματα, προβλήματα.
(3) Ἐξηγήσεις.
(4) Λύσεις.

Les talents des exégètes variaient. Les uns brillaient davantage par la manière de poser les questions dans toute leur profondeur, et de développer la grandeur des difficultés ; les autres, par l'art de les préciser et de les résoudre. En effet, quoique tous les membres du Musée eussent à s'occuper habituellement des solutions comme des questions, ils distinguèrent néanmoins les rôles de *demandants* et de *répondants* (1). Ainsi Sosibius, Callistrate d'Athènes et Apollodore de Tarse brillèrent parmi les répondants, et le premier de ces critiques obtint l'épithète de θαυμάσιος, l'*admirable*, comme les scolastiques conquirent au moyen âge le titre d'*irréfragable* ou celui de séraphique. Les princes eux-mêmes s'amusèrent quelquefois à jouer le rôle de *demandeur*. Ptolémée II et Ptolémée VII se chargèrent de découvrir des difficultés ou d'émettre des questions propres à tourmenter les plus savants, sans se soucier au même degré des solutions qu'on leur offrait. Car il ne s'agissait pas toujours de s'instruire : on se contentait souvent de faire montre de perspicacité, ou même de se livrer à un accès de folie.

Ces discussions s'ouvrirent d'abord sur l'Iliade et l'Odyssée, et aidèrent à produire ce grand nombre de traités particuliers sur Homère que nous avons déjà signalés. En effet, on écrivit sur ses *moyens poétiques*, sur ses *allégories*, sur ses *mythes*, sur *l'intervention des dieux dans ses poëmes*, etc.

C'étaient là les grandes questions ; et quoique ce fût assurément une extravagance de prendre l'Iliade et l'Odyssée pour des poëmes allégoriques, d'y chercher un système de religion, de philosophie, de morale ou de politique, on comprend néanmoins que des hommes sérieux se soient amusés à examiner ces questions.

On comprend aussi qu'ils se soient préoccupés d'autres :

(1) Ἐνστατικοί et λυτικοί. Cf. Porphyr. *in Scoliis e cod. Venet. editis ad Iliad.* I, 684. — Valckenaer, Diss. de Scoliis, p. 145.

de l'époque d'Homère, de sa foi religieuse, de ses opinions philosophiques, du siècle et des mœurs de ses héros et de ses héroïnes, du caractère qu'il leur prête : par exemple, de la fidélité de Patrocle, de la vaillance et des bouderies d'Achille, de la chasteté de Pénélope, de l'astuce d'Ulysse. Mais ce qui ne se conçoit pas, c'est qu'ils aient pu transmettre à la postérité le détail de certaines niaiseries dont ils s'amusèrent dans leurs débats, telles que les questions à savoir si le terrible Cyclope avait des chiens, et pourquoi la princesse Nausicaa lavait ses robes dans l'eau du fleuve plutôt que dans celle de la mer.

Une fois lancé dans les habitudes du culte homérique, on considéra le poëte comme l'Hermès de la Grèce. Il était le géographe et l'historien comme le législateur et le philosophe des peuples de sa race. Nous avons vu que Strabon lui-même se laissa séduire quelquefois par l'autorité d'Homère, qu'il trouva proclamée dans Alexandrie. On dit que les peuples de la Grèce fixèrent d'autres fois les limites de leurs provinces, et vidèrent leurs querelles, les poëmes d'Homère à la main !

Ce qu'il y eut de plus méritoire dans tous ces travaux de critique, ce fut l'explication savante et surtout archéologique. Sous ce rapport, il y avait non-seulement beaucoup à faire, mais les Alexandrins firent beaucoup. Histoire, géographie, chronologie, arts, traditions, monu[illegible] abordé et réellement éclairci par la légion de [illegible]oyen, aux d'Alexandrie et ceux de Pergame, leurs émules. Je dis légion sans exagérer. En effet, ce mot est autorisé quand on considère que les scolies de Venise citent seules deux cent cinquante scoliastes sur Homère.

Sans doute, tous ne furent pas des esprits distingués, de véritables savants ; mais généralement ceux d'Alexandrie se firent remarquer par l'esprit de saine critique, de science grave. Également exercés dans les questions d'histoire et de grammaire, quelques-uns d'entre eux furent des hommes tout

à fait éminents, et leurs exemples suffirent pour élever dans le monde lettré le niveau de la science à une certaine hauteur. Leurs leçons orales furent les premiers jets de tous ces commentaires rédigés par leurs nombreux disciples. Les maîtres en écrivirent peu eux-mêmes. Toutefois, il en est cité de plusieurs; et nous avons déjà nommé ceux de Sosibius, de Lycophron, d'Ératosthène, d'Apollonius, de Timarque, de plusieurs autres. Ajoutons Aristophane le bibliothécaire, qui est cité comme commentateur des principaux écrivains de l'antiquité, épiques, tragiques, comiques, philosophiques. Mais il serait difficile de distinguer les auteurs sur lesquels a écrit ce critique lui-même, de ceux que ses disciples ont commentés d'après ses paroles. Un seul de ses élèves, Callistrate d'Athènes, que nous avons déjà prôné, doit avoir laissé des commentaires sur Homère, Pindare, les tragiques, et deux comiques, Aristophane et Cratinus.

Plus l'école d'Alexandrie avança dans l'interprétation, plus elle prit un caractère critique et scientifique. Aristarque fit, sous ce rapport, un grand pas sur ses prédécesseurs. Il rejeta généralement l'exégèse allégorique, pour s'attacher à celle qu'on appelle grammaticale, ou critique et historique. C'est la seule exégèse véritable. L'autre, l'exégèse morale, philosophique ou allégorique, n'est d'ordinaire que de la broderie ; elle n'est souvent que de la rêverie, et plus elle ouvragée, [illegible] , plus elle est fausse. Lui livrer les textes de le nombre [illegible] est renoncer à l'antiquité.

Aristarque commenta les principaux auteurs, Homère, Hésiode, Archiloque, Alcée, Anacréon, Pindare, plusieurs tragiques, le comique Aristophane, et Hippocrate.

Ses disciples firent comme lui, et parmi tous les Aristarchéens se distingua Didyme, surnommé d'*Airain*.

L'école d'Alexandrie se dévoua même à l'interprétation d'ouvrages sortis de son sein. Les disciples de Callimaque, qui s'attachèrent pieusement à perfectionner ses ouvrages, particulièrement son Tableau des auteurs, commentèrent

aussi ses poëmes. Les mêmes soins furent donnés aux écrits d'Euclide, de Lycophron, d'Aratus, d'Apollonius de Rhodes, d'Ératosthène, d'Aristarque, et aux hommes les plus distingués du Musée.

On en vint enfin à disserter sur l'art de commenter. Il nous reste une excellente production de Démétrius sur l'*interprétation*, et il est certain que si l'école d'Alexandrie ne se fût pas occupée d'exégèse quand les traditions étaient encore récentes, quand les anciennes idées étaient peu changées, quand on comprenait encore celles du temps passé, ainsi que les expressions qui avaient vieilli, nous n'aurions conservé le sens complet d'aucun des plus précieux monuments de l'antiquité.

On peut regretter seulement que les ouvrages des historiens et des géographes n'aient pas été commentés comme ceux des poëtes ou des orateurs, et qu'on se soit attaché plutôt à les refaire, et à publier des manuels revus de génération en génération. Cependant la nature de ces traités explique la différence que je signale, et l'on procéda de même à peu près pour les ouvrages d'astronomie et de géométrie.

Ce qui est peut-être plus regrettable encore, c'est qu'en expliquant les anciens monuments de la philosophie, on ait négligé ceux de la religion, qu'on ne se soit pas occupé d'Orphée comme de Platon. C'eût été sortir utilement de la mythologie d'Homère et d'Hésiode pour entrer dans la théologie des sanctuaires, et en particulier dans celle des mystères. On n'eût peut-être pas enlevé par ce moyen, aux frivolités moqueuses de l'école d'Épicure et de Pyrrhon, les folles traditions de la crédulité et de l'immoralité populaires, mais on eût aidé les tendances croyantes et la science pieuse des Platoniciens, des Stoïciens et des Pythagoriciens.

Mais n'entamons pas encore les belles et graves questions de la philosophie religieuse d'Alexandrie; achevons celles des lettres par quelques traits sur les rangs assignés aux écrivains considérés comme des types de style et des modèles de goût.

CHAPITRE VI.

CLASSIFICATION.

L'étude spéciale des formes que l'école d'Alexandrie fit si longtemps sur les auteurs anciens amena naturellement des idées et des travaux de *classification*, des canons.

Callimaque, qui avait professé les lettres avant d'entrer au Musée et à la Bibliothèque, fut le premier qui rédigea un tableau général de la littérature grecque. Dans ce tableau, composé de cent vingt livres, il embrassa tous les genres de littérature. Il énuméra, pour chaque genre, les titres des ouvrages, leur contenu, les premiers mots de chaque livre, le nombre de lignes de chaque manuscrit; il donna quelques détails sur les auteurs.

C'était là évidemment un travail de bibliothécaire. Mais c'était mieux que cela. Si c'était un catalogue fait avec les ressources de la bibliothèque royale, ce n'était pas le catalogue de cette bibliothèque, catalogue dont je n'ai trouvé trace nulle part, car les mots si souvent cités, *Des vaisseaux*, étaient inscrits sur les manuscrits eux-mêmes, et non pas sur un registre qui en contînt le relevé. Le travail de Callimaque n'était donc pas un catalogue, spécial ou local; c'était,

au contraire, un tableau général ou plutôt c'étaient des tables générales de tout ce qu'il y avait dans les lettres grecques, soit à Alexandrie, soit ailleurs.

Mais d'après quel ordre et quel système ces tables étaient-elles rédigées?

L'ordre nous en est inconnu ; mais assurément elles étaient systématiques. Les parties qu'on en cite, les drames, les orateurs, les législateurs ou les lois, le prouvent de reste. Mais rien ne nous apprend si des jugements critiques étaient joints aux notes et aux indications bibliographiques que l'auteur donnait sur les livres et les écrivains. Une sorte de jugement était dans l'inscription même d'un ouvrage sur ces tables, et dans la description sommaire que l'auteur y donnait, soit de chaque pièce, soit des plus importantes, en consultant pour les drames, par exemple, les rôles ou les répertoires dressés par ses prédécesseurs.

Pour donner une idée des soins scrupuleux qui furent apportés par Callimaque à ce travail, je dirai que dans le *pinax* (tableau) des lois, qui se composait de plusieurs livres, puisque Athénée en vit le troisième, il citait non-seulement les premiers mots de chaque loi, comme nous faisons encore aujourd'hui, et d'après lui, quand nous dressons des catalogues de manuscrits, mais qu'il indiquait encore le nombre de lignes qu'elle occupait (1).

Ce travail, embrassant toute la littérature, offrait des imperfections et des lacunes; mais son importance était telle, que les successeurs de Callimaque, Aristophane et Aristarque, en firent le point de départ de tableaux semblables, ainsi que leurs rivaux, les savants de Pergame, qui prirent sans doute pour base aussi la bibliothèque qu'ils avaient sous leurs yeux. Ces travaux acquirent de la vogue, et

(1) Athen. Deipnos. XIII. p. 585 B. Cf. VIII, 336 D; XV, 669 D. E.—Etymol. Magn. p. 672, 27.

Étienne de Byzance parle de toute une classe de pinacographes (1).

J'ai dit que l'étude constante des auteurs anciens, aidée de ces travaux, amena nécessairement des classifications. On ne tarda pas à faire succéder les *canons* aux *pinakes* (tables). Par les travaux de Callimaque, dont le principe remontait à Aristote, il arriva qu'à l'époque d'Aristophane et d'Aristarque, l'opinion put se former sur le mérite de chaque auteur. Ces deux célèbres critiques assignèrent les rangs. Ils le firent avec une juste sévérité : tous les auteurs contemporains furent exclus par eux de leur tableau. Ils prirent sans doute ce principe dans l'exemple de Callimaque, je veux dire dans les *Tables* de ce critique. La postérité a confirmé ce jugement ; il était équitable, et aujourd'hui encore aucun écrivain du temps d'Aristophane ou d'Aristarque n'est placé au premier rang.

Aristophane fit le premier travail, Aristarque le révisa ; mais nous ne distinguons plus la part de chacun de ces critiques. Leurs canons admettaient les grands genres ; et si nous pouvons nous en rapporter aux grammairiens et aux scoliastes qui nous restent, leur classification était la suivante :

Poëtes épiques et héroïques : Homère, Hésiode, Pindare, Panyasis, Pisandre, Antimaque (2).

Poëtes ïambiques ou ïambographes : Archiloque, Simonide, Hipponax.

Poëtes lyriques : Alcman, Alcée, Sapho, Stésichore, Pindare, Bacchylide, Ibicus, Anacréon, Simonide.

Poëtes élégiaques : Callinus, Mimnerme, Philétas, Callimaque.

Poëtes tragiques : Eschyle, Sophocle, Euripide, Ion, Achæus, Agathon.

(1) Au mot Ἄβδηρα.

(2) Photius (d'après Proclus), Biblioth., cod. 239. — Cramer, Anecd. græc., III, p. 340. — Tzschirner, Panyasidis fragmenta, p. 23.

Poëtes de l'ancienne comédie : Épicharme, Cratinus, Eupolis, Aristophane, Phérécrate, Platon.

Poëtes de la moyenne comédie : Antiphane, Alexis de Thurium.

Poëtes de la nouvelle comédie : Ménandre, Philippide, Diphile, Philémon, Apollodore d'Athènes.

Orateurs : Antiphon, Andocide, Lysias, Isocrate, Isée, Eschine, Lycurgue, Démosthène, Hypéride, Dinarque, groupe désigné ordinairement sous la dénomination des *Dix de l'Attique.*

Historiens : Hérodote, Thucydide, Xénophon, Théopompe, Éphore, Philistus, Anaximène, Callisthène, Clitarque.

Philosophes : Platon, Xénophon, Eschine, Aristote, Théophraste (1).

Sur les détails, il y a des variantes chez les différents scoliastes, et l'on peut contester aux Alexandrins l'initiative de plusieurs parties de ce canon général. Cela est tout simple. Ils n'y ont rien improvisé; ils ont respecté, ils ont accepté au contraire le jugement de l'opinion, de celle d'Athènes surtout. On a respecté leur œuvre en raison même de leur déférence; et si quelques noms obscurs pour nous se rencontrent dans ce tableau imposant, il nous faut considérer qu'anciennement ils étaient illustres aussi. Panyasis et Antimaque, par exemple, avaient laissé des épopées classiques : le premier, sur les exploits d'Hercule; le second, sur le siége de Thèbes. Il en était de même d'autres écrivains peu connus aujourd'hui, et qu'on trouve inscrits au premier rang par des critiques sévères.

En effet, les écrivains que nous venons de nommer étaient les auteurs de la *première classe* (2).

Ceux de la pléiade générale et ceux de la pléiade tragi-

(1) Voyez Proclus, *in Chrest.*, p. 340.
(2) Τάξις πρώτη.

que (1), que nous avons signalés dans l'histoire du Musée, n'étaient que des écrivains du second ordre.

Ainsi cette distribution des rôles ou cette classification est à la fois un monument du bon goût et une preuve de la modestie des membres du Musée, quoiqu'elle ait rencontré naturellement des critiques et des modifications nombreuses dans les diverses générations de grammairiens.

(1) Δεύτερα τάξις.

CHAPITRE VII.

HISTOIRE ET THÉORIES LITTÉRAIRES. — PHILOSOPHIE DE LA LANGUE.

Tous ces travaux ne formaient pas un corps d'histoire de la littérature, mais c'étaient les éléments d'une histoire littéraire : l'école d'Alexandrie y ajouta des théories de belles-lettres.

On n'a jamais fait, il est vrai, auprès du Musée, de cours semblables à ceux que nous désignons sous les titres de cours de belles-lettres, d'histoire de l'éloquence ou d'histoire de la poésie. La parole ne s'est pas élevée à ces généralités ; on n'a pas composé d'ouvrages sous ces titres. Mais toutes les notions de ce genre, on les a rattachées à l'étude approfondie des textes, étude plus approfondie qu'il ne s'en fait aujourd'hui des textes classiques d'aucune littérature. Les leçons d'esthétique étaient données, malgré l'absence de ce mot, qui eût si bien répondu à ceux de logique et d'éthique, dont il indique le complément. Dans ces leçons sur l'ensemble des textes, on signalait surtout les passages les plus achevés ; et comme les diverses parties d'un livre, même classique, n'étaient pas toutes également dignes d'être proclamées modèles, l'école d'Alexandrie rédigea, pour les

faire apprécier, des instructions spéciales (1). Non-seulement elle y signalait les plus beaux passages, elle y discutait encore les endroits faibles ou défectueux, et énonçait les règles violées ou les principes qu'il fallait suivre. La *Rhétorique* et la *Poétique* d'Aristote, ainsi que son *Livre des doctrines* (2), avaient préparé ces travaux, qu'ils ne cessèrent d'éclairer.

Il faut le dire néanmoins, les livres d'Aristote ont plus régné que son génie, et la vieille opinion, que les ouvrages de plusieurs grammairiens d'Alexandrie accusent un esprit stérile et minutieux, n'est pas une injustice gratuite; elle n'est que l'exagération d'un fait exact. Sexte l'Empirique, qui a vécu au milieu de tous ces critiques, et qui a, pour ainsi dire, calqué ses portraits sur les savants du Musée, ses concitoyens, reproche durement aux philologues de son temps de manquer de talent et de goût, de ne savoir ni parler ni écrire, et de décrier Platon et Démosthène comme des auteurs barbares, toutes les fois que ces hommes de génie quittent la route vulgaire (3). Tel est toujours l'égarement de ceux qui veulent enfermer l'orateur ou l'écrivain dans les moules convenus de la grammaire; ils taxeraient volontiers de barbarisme et de solécisme toute nouveauté de style et toute création de forme.

Ce qu'on a peut-être le plus négligé, c'est l'étude philosophique du langage. Cette étude avait été ébauchée dans les anciennes écoles d'Élée et d'Athènes, surtout dans celle de Platon, dont plusieurs dialogues, et en particulier le *Cratylus*, sont si remarquables sous ce rapport. Elle avait été continuée dans l'école d'Aristote; chez les Stoïciens, qui portèrent de deux à cinq le nombre des parties du discours, et chez les Dialecticiens, qui traitèrent les trois nouvelles classes de par-

(1) Διδασκαλίαι.

(2) Βίβλος διδασκαλίων.

(3) Sexte a dirigé contre les grammairiens et les critiques le premier livre de ses discours contre les *mathematici*, c'est-à-dire les savants qui affirment ou enseignent des doctrines.

CHAPITRE VII.

HISTOIRE ET THÉORIES LITTÉRAIRES. — PHILOSOPHIE DE LA LANGUE.

Tous ces travaux ne formaient pas un corps d'histoire de la littérature, mais c'étaient les éléments d'une histoire littéraire : l'école d'Alexandrie y ajouta des théories de belles-lettres.

On n'a jamais fait, il est vrai, auprès du Musée, de cours semblables à ceux que nous désignons sous les titres de cours de belles-lettres, d'histoire de l'éloquence ou d'histoire de la poésie. La parole ne s'est pas élevée à ces généralités; on n'a pas composé d'ouvrages sous ces titres. Mais toutes les notions de ce genre, on les a rattachées à l'étude approfondie des textes, étude plus approfondie qu'il ne s'en fait aujourd'hui des textes classiques d'aucune littérature. Les leçons d'esthétique étaient données, malgré l'absence de ce mot, qui eût si bien répondu à ceux de logique et d'éthique, dont il indique le complément. Dans ces leçons sur l'ensemble des textes, on signalait surtout les passages les plus achevés; et comme les diverses parties d'un livre, même classique, n'étaient pas toutes également dignes d'être proclamées modèles, l'école d'Alexandrie rédigea, pour les

faire apprécier, des instructions spéciales (1). Non-seulement elle y signalait les plus beaux passages, elle y discutait encore les endroits faibles ou défectueux, et énonçait les règles violées ou les principes qu'il fallait suivre. La *Rhétorique* et la *Poétique* d'Aristote, ainsi que son *Livre des doctrines* (2), avaient préparé ces travaux, qu'ils ne cessèrent d'éclairer.

Il faut le dire néanmoins, les livres d'Aristote ont plus régné que son génie, et la vieille opinion, que les ouvrages de plusieurs grammairiens d'Alexandrie accusent un esprit stérile et minutieux, n'est pas une injustice gratuite ; elle n'est que l'exagération d'un fait exact. Sexte l'Empirique, qui a vécu au milieu de tous ces critiques, et qui a, pour ainsi dire, calqué ses portraits sur les savants du Musée, ses concitoyens, reproche durement aux philologues de son temps de manquer de talent et de goût, de ne savoir ni parler ni écrire, et de décrier Platon et Démosthène comme des auteurs barbares, toutes les fois que ces hommes de génie quittent la route vulgaire (3). Tel est toujours l'égarement de ceux qui veulent enfermer l'orateur ou l'écrivain dans les moules convenus de la grammaire ; ils taxeraient volontiers de barbarisme et de solécisme toute nouveauté de style et toute création de forme.

Ce qu'on a peut-être le plus négligé, c'est l'étude philosophique du langage. Cette étude avait été ébauchée dans les anciennes écoles d'Élée et d'Athènes, surtout dans celle de Platon, dont plusieurs dialogues, et en particulier le *Cratylus*, sont si remarquables sous ce rapport. Elle avait été continuée dans l'école d'Aristote ; chez les Stoïciens, qui portèrent de deux à cinq le nombre des parties du discours, et chez les Dialecticiens, qui traitèrent les trois nouvelles classes de par-

(1) Διδασκαλίαι.

(2) Βίβλος διδασκαλιῶν.

(3) Sexte a dirigé contre les grammairiens et les critiques le premier livre de ses discours contre les *mathematici*, c'est-à-dire les savants qui affirment ou enseignent des doctrines.

ties secondaires (1). La philosophie du langage ne fut pas abandonnée, il s'en faut, au Musée; mais elle n'y trouva point de développement rapide. Volney, qui a provoqué sur cette science des recherches spéciales, affirme que l'école d'Alexandrie a fait des travaux de ce genre (2). Après avoir rappelé l'anecdote du roi Psamétique, qui fit élever deux enfants sans permettre qu'on leur parlàt, afin de voir dans quelle langue ils s'exprimeraient naturellement; et après avoir exposé sur l'origine des langues les idées de Platon et d'Aristote, de Condillac et de Tracy, Volney ajoute ces mots: « L'école d'Alexandrie, qui fut le plus heureux fruit des conquêtes d'Alexandre, dut produire des recherches et des raisonnements sur ces questions; mais *on a droit de penser* qu'elle ne fut que l'écho du passé. » Mais que signifient les mots *dut produire?* Un fait, une probabilité? Je l'ignore. Volney continue en ces termes: « A côté de cette école, je ne dirai pas naquit, je dis sortit de son obscurité l'école juive, qui, loin d'offrir rien de nouveau, ne fit que reproduire des doctrines surannées..... Les Juifs nous attestent que les sciences égyptiennes ont été la souche des leurs. » Mais cela est aussi vague et aussi faux que ce qui précède; et l'on ignore même à quel écrivain juif Volney applique ce qu'il avance. Est-ce à Philon ou à Aristobule? Ils n'ont rien laissé sur l'origine des langues. Est-ce aux écrivains sacrés? Ils sont bien antérieurs à l'école d'Alexandrie.

Le fait est que l'école d'Alexandrie se distingua par des travaux sur la philosophie du langage, et qu'elle y fut entraînée soit par ses propres penchants, soit par les exemples qu'elle avait devant elle.

Quand les Alexandrins commencèrent, on distinguait déjà le nom et l'appellation, ὄνομα et προσηγορία; on avait déjà six catégories de mots, mais on embrassait encore l'article

(1) Outre ὄνομα [ou προσηγορία] et ῥῆμα, ils distinguent σύνδεσμος, ἄρθρον et πανδέκτης.

(2) *Discours sur l'étude philosophique des langues*, vol. I, p. [illegible].

et le pronom dans la seule catégorie d'ἄρθρον : ils ne tardèrent pas à en faire deux. Il paraît que ce fut Zénodote qui eut ce mérite, et qu'Aristarque eut celui de bien distinguer le participe du verbe, et la préposition de la conjonction. C'est-à-dire qu'il admit huit parties du discours. Denys le Thrace, qui réforma l'ancienne définition de la grammaire, qui en fit la *science de l'imitation*, et qui l'appela la pratique (ἐμπειρία) du langage suivi le plus communément par les poëtes et les écrivains, en définit aussi les diverses parties et leurs éléments [les lettres, voyelles et consonnes] avec une érudition plus sûre et une perspicacité nouvelle. Aujourd'hui encore les principales définitions de nos grammairiens remontent à cette vieille autorité, imitée par les grammairiens de Rome, ceux du moyen âge et ceux de la renaissance, qui sont restés nos maîtres. Les Alexandrins qui vécurent à Rome ont déjà signalé ces imitations. Fins analogistes et appréciateurs de l'analogie ou du rôle qu'elle joue dans le langage, ce dont quelques écrivains avaient abusé (1), ils ne manquèrent pas de signaler ces adoptions, qui continuèrent jusqu'au temps de Priscien, un des imitateurs les plus constants de deux grammairiens formés à Alexandrie. J'entends Apollonius Dyskolos et son fils Hérodien. Priscien dit lui-même qu'il a trouvé bon de suivre Apollonius *en toutes choses* (2), et l'on peut s'autoriser de cette déclaration pour refaire en quelque sorte le modèle perdu d'après la copie sauvée. Déjà ce travail a été tenté (3), et l'on a pu se convaincre que la plupart des théories philosophiques de la grammaire moderne, comme celles de la grammaire ancienne, sont l'œuvre des savants d'Alexandrie.

L'esprit philosophique et ses distinctions étaient l'ali-

(1) Le grammairien Didyme montra, dans un traité spécial, que Thucydide péchait souvent contre l'analogie.

(2) XIV, p. 973.

(3) Lersch, *Sprachphilosophie*, III, p. 111 et suiv.

ment habituel de ces critiques, sans cesse occupés des écrits d'Aristote, de Platon, de ceux de leurs successeurs. Aussi toutes les minuties, tous les abus de l'érudition ne peuvent étouffer en eux la finesse et la subtilité naturelle du génie grec. Or l'amour des études philosophiques est le véritable caractère de la Grèce ; c'en est le trait le plus ineffaçable. Tant que subsistèrent les écoles d'Athènes, il était impossible qu'un savant du monde grec se montrât étranger à la philosophie, qui demeura la plus grande affaire de ces écoles. Celles des anciennes et des nouvelles colonies gardèrent les mêmes préférences. Il en est qui paraissent faire exception, l'école de Pergame par exemple. En effet, les grammairiens de cette cité, si jalouse de la renommée d'Alexandrie, ne jouent qu'un rôle insignifiant dans l'étude philosophique du langage. Ils rivalisèrent avec ceux du Musée pour les soins que demandaient les textes classiques et les éditions à publier ; mais les travaux des plus célèbres d'entre eux, par exemple ceux de Cratès de Malles, la grande gloire de Pergame, n'eurent pour objet que des questions de philologie. Cratès n'osa blâmer dans Aristarque que ses principes de critique et sa récension d'Homère, et il fallut toutes les excitations de l'amour-propre pour qu'il se déterminât à l'attaquer. La lutte se contint, d'ailleurs, dans le domaine de la philologie, et même dans des questions assez secondaires. Le critique de Pergame avait publié aussi une récension d'Homère, et entre autres changements il avait distribué l'Iliade en neuf livres, tandis que le philologue d'Alexandrie la divisait en vingt-quatre. Pour le reste, on s'entendait. Cratès, à l'instar des Alexandrins, prenait texte des poésies d'Homère pour ses leçons de goût et de littérature ; montrant à ses disciples que l'inimitable poëte avait suivi, par une sorte de divination, les règles mêmes qu'on donnait depuis lui pour la composition de l'épopée. Il n'y eut de discussion ni sur des questions de théorie littéraire, ni sur des questions de grammaire générale ; et quoique les *Cratéens* rivalisèrent

longtemps avec les Aristarchéens, cette rivalité, qui avait passé de la cour des Lagides et de celle des Attales dans les écoles, ne fit faire aucun progrès aux questions philosophiques. L'institut des Cratéens, dont Ptolémée d'Ascalon analysa les travaux dans un ouvrage particulier, conserva sa célébrité jusque dans les premières années de l'ère chrétienne, où il trouva de nouveaux adversaires dans celle d'Alexandrie (1); mais l'esprit de ses travaux ne changea point.

Il se fit plus de travaux philosophiques ailleurs, et surtout à Rome. Pendant que les grammairiens des villes savantes que nous venons de nommer se disputèrent avec tant de feu sur les nouvelles récensions d'Homère qu'elles avaient produites — tandis que la plupart des autres cités de la Grèce se contentèrent de celles de Pisistrate, d'Aristote et d'Euripide — Rome, instruite par les Alexandrins qu'elle attirait à grands frais, s'appropria tous les fruits de leur savoir et de leur génie. Parmi les villes grecques de l'Asie Mineure, celle de Tarse est citée spécialement comme un foyer d'investigation philosophique; mais cela s'applique-t-il à l'étude du langage? Qu'on en juge par ce que Strabon nous rapporte : « Les « habitants de cette ville ont eu, dit-il, un tel zèle pour les « études philosophiques et pour toute l'érudition cyclique (2) « (enseignement de grammaire et de belles-lettres), qu'ils « ont surpassé Athènes, Alexandrie et d'autres villes qui « ont eu des écoles de philosophie et de philologie. Ce « qui fait la différence, c'est que ceux qui y cultivent les « lettres sont tous indigènes, et que les étrangers y viennent « rarement; que même les indigènes ne restent pas en cette « ville, mais vont ailleurs pour perfectionner leurs études, « et demeurent volontiers dans les autres pays, quand ils ont « fait leur éducation; en sorte qu'il en revient très-peu. C'est

(1) Fabricii, *Biblioth. græca*, I, 361.

(2) Est-ce le cycle de l'enseignement grammatical ou sont-ce les sciences générales que Strabon appelle ἡ ἄλλη ἐγκύκλιος ἅπασα παιδεία?

« le contraire pour d'autres villes que j'ai nommées tout à
« l'heure, à l'exception d'Alexandrie. En effet, beaucoup de
« personnes se rendent dans ces villes (1) et aiment à y rester,
« tandis que leurs habitants vont rarement dans d'autres pays
« pour y apprendre la philosophie, et qu'ils s'y appliquent ra-
« rement chez eux. Dans Alexandrie, on voit l'un et l'autre.
« Les Alexandrins reçoivent beaucoup d'étrangers chez eux,
« et envoient au dehors beaucoup de leurs compatriotes :
« c'est qu'on trouve dans leur ville des écoles pour toutes
« les sciences (2). »

Si, pour atténuer l'exagération de ce passage, on imaginait que, par *études philosophiques*, Strabon entend des études générales, j'objecterais que les habitants de Tarse se sont réellement appliqués à la philosophie, particulièrement au stoïcisme et au platonisme. Strabon nomme toute une série de stoïciens de Tarse ; il y ajoute un académicien, et parle ensuite de philosophes en général. Il est vrai qu'il rappelle aussi les poëtes de sa ville natale, qui composèrent surtout des tragédies, et qu'il dit enfin : « Rome pour-
« rait le mieux rendre témoignage de la quantité de philo-
« logues que fournit cette ville, Rome étant pleine d'Alexan-
« drins et de Tarses. » Strabon fait donc la distinction. Mais si ce qu'il dit des philosophes de Tarse est d'un bon citoyen, cela est assurément fort exagéré ; et Strabon, qui cite deux grammairiens de ses compatriotes, le sent si bien, qu'il ne songe pas le moins du monde à citer d'eux quelque traité sur la philosophie de la langue.

Il résulte évidemment de tout cela, que l'école d'Alexandrie a fait pour la philosophie du langage plus que toutes les autres ensemble, et plus que celle d'Athènes, qui a si peu travaillé au progrès de la philosophie après Aristote, et qui n'a presque rien fait pour ceux de la philologie.

(1) Après Athènes, qu'il nomme, Strabon paraît entendre Rome et Apollonie. Cependant beaucoup de Romains allèrent faire leurs études en Grèce.

(2) Strabon, *Geogr.*, lib. XIV, p. 991

Voyons maintenant ce que les Alexandrins ont fait pour la philosophie proprement dite, y compris la morale et la politique, et pour la religion, considérée dans ses rapports ou dans ses luttes avec les sciences de raisonnement.

LIVRE SIXIÈME.

LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES.

CHAPITRE PREMIER.

ORIGINE ET CARACTÈRE PRIMITIF DES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES D'ALEXANDRIE. — PÉRIPATÉTISME.

L'école d'Alexandrie, qui embrassa toutes les études dès son début, s'éleva au premier rang dans les sciences mathématiques dès Euclide, dépassa Hippocrate pour l'anatomie et la médecine dès Hérophile et Érasistrate, se plaça à la tête de la cosmographie dès Ératosthène, éclipsa dès Zénodote les travaux de critique et de philologie de ses rivales. Mais elle ne brilla en poésie qu'à la seconde génération, ne se fit remarquer en histoire qu'au premier siècle de notre ère, dans la personne d'Appien, qui l'avait désertée, et n'obtint la prééminence en philosophie que deux siècles plus tard, au temps d'Ammonius Saccas.

C'était au dernier moment d'une prospérité qui déclinait depuis longtemps, au moment où tombait le polythéisme,

où le christianisme venait lui ravir ses temples, ses écoles, les institutions publiques et les intelligences.

Il serait difficile d'indiquer d'une manière satisfaisante les raisons qui ont empêché pendant cinq siècles une réunion d'hommes aussi studieux d'accomplir en philosophie un seul travail remarquable, et plus difficile encore d'expliquer comment il s'est levé tout à coup parmi eux un penseur éminent, fondateur d'une école sinon nouvelle, du moins puissante par de nouvelles tendances. Il est aisé de dire, toutefois, ce que l'école d'Alexandrie avait fait pour la philosophie avant Ammonius Saccas, et dans quel état le créateur de l'enseignement philosophique de la nouvelle école trouva les esprits et les doctrines, lorsque, six siècles après Platon, il quitta ses travaux de portefaix pour ceux de la spéculation métaphysique.

La philosophie parvint à cette école dans la personne d'un disciple de Théophraste, Démétrius de Phalère, le véritable fondateur de l'institut, le personnage même qui avait fait rattacher aux palais des Lagides une bibliothèque et un musée semblable à celui que Platon avait joint à l'Académie. En effet, Démétrius, qui était péripatéticien, a dû donner à la bibliothèque fondée sur sa proposition les ouvrages qu'il avait composés en Grèce ou en Égypte, où il était *préposé à la législation*, c'est-à-dire chargé de comparer les lois et les institutions de l'Égypte, non pas avec celles qu'avait rêvées Platon, mais avec celles de la Grèce ou celles de l'Orient, qu'Aristote avait pu étudier, grâce à la bienveillance d'Alexandre. Ces ouvrages, qui entrèrent dans le premier fonds de la collection, n'étaient pas, à la vérité, des écrits de métaphysique ; c'étaient plutôt des traités de morale, de politique et de rhétorique. Cependant l'auteur y citait, sans nul doute, les principaux philosophes de la Grèce. Il avait fait un traité spécial sur Socrate. La preuve que les Lagides désiraient dans Alexandrie un enseignement de philosophie est dans ce fait, qu'ils pressèrent

le principal disciple d'Aristote, Théophraste, de se rendre auprès d'eux (1). Il y a plus : sur le refus de Théophraste, ils reçurent avec empressement, à côté de Démétrius de Phalère, qui était orateur, poëte, philologue et politique plutôt que métaphysicien (2), celui des disciples de Théophraste qui pouvait le mieux le remplacer en Égypte, Straton de Lampsaque (3).

Il est donc certain que, dès son origine, l'école d'Alexandrie fut poussée vers la philosophie par ses fondateurs ; que cette science y fut admise comme toutes les autres, et qu'elle y fut spécialement protégée.

Il est évident aussi que, dès son origine, elle eut dans sa bibliothèque les écrits de Platon et d'Aristote, et qu'elle put aborder les textes des principaux systèmes.

On retrouverait même, en cherchant bien, une liste assez considérable de savants d'Alexandrie professant, les uns le péripatétisme, les autres le platonisme, et d'autres encore les doctrines d'Épicure, celles du Portique, celles des cyrénaïciens, celles des pyrrhoniens, celles des mégariens. On voit Posidonius, Cléanthe, Sphérus, Sotion, Arius et Dionysius, parmi les stoïciens, Euphanor de Séleucie, Eubule d'Alexandrie et Ptolémée de Cyrène, parmi les sceptiques.

Dans les premiers temps, il paraît que ce fut le péripatétisme qui domina. Nous avons rencontré dans l'histoire générale de l'école, après Démétrius et Straton, leurs amis ou leurs successeurs : Lycon, Érasistrate, Hérophile, Praxiphane, Hermippe, qui sont considérés comme des péripatéticiens. Il était d'ailleurs tout simple qu'Aristote régnât dans une école fondée sur la proposition d'un de ses disciples.

Il était tout simple aussi qu'il y eût peu de platoniciens,

(1) Diog. Laert. *In vita Theophr.*

(2) Ib., *Vita Stratonis.*

(3) Démétrius, à côté de ses travaux sur la législation d'Athènes (5 livres), les lois, la république, la politique, la démagogie, écrivit sur l'Iliade et l'Odyssée, ainsi que sur Homère en général et sur la rhétorique.

et c'est à peine si l'on peut citer comme tels le géographe Ératosthène ou le rhéteur Panarète.

A côté des péripatéticiens se glissèrent le cyrénaïcien Hégésias et un homme sorti de plusieurs écoles, Théodore, surnommé l'Athée, ainsi que l'épicurien Colotès et le pyrrhonien Timon de Phlionte.

Mais leur enseignement plut peu; la cour interdit Hégésias et renvoya Timon. Colotès et Théodore ne pouvaient faire fortune près d'une école savante, et celle du Musée se prononça pour les doctrines sérieuses avec une telle prédilection, qu'on ne trouve plus après Colotès que deux épicuriens, portant l'un et l'autre le nom de Ptolémée.

Les écoles du troisième et du quatrième rang, les mégariens ou les éristiques et les érétriarques, eurent aussi des représentants au Musée dès l'origine. Quand la cour recevait tout le monde, Diodore Kronos, Stilpon de Mégare et Ménédème, se présentèrent aussi et furent admis à ses faveurs, si nous en croyons Josèphe (1).

C'est donc là un premier fait que, dès le début, tous les systèmes eurent des partisans au palais des Lagides.

Ils cherchèrent aussi à se glisser tous au Musée, qui n'était pas, comme le Lycée ou l'Académie, une école particulière où l'on professât une seule doctrine, mais qui était, dès l'origine, une sorte d'école éclectique, accessible à tout le monde, précisément par la raison qu'il n'y avait pas de philosophe éminent, pas de doctrine exclusive. Cependant cette espèce de concours ne fut pas longtemps ouvert. Les princes témoignèrent hautement leurs répugnances et leurs prédilections, et l'école n'encouragea que les doctrines élevées, les grands systèmes, le péripatétisme, le stoïcisme, le platonisme et le scepticisme.

Les savants de ces quatre écoles, je ne dis pas les philosophes, enseignèrent ou bien exposèrent par écrit le système

(1) *Arch.*, XII, c. 2, 12.

qu'ils préféraient ; mais aucun ne se distingua, ne fit école ; et de toutes leurs leçons, de tous leurs ouvrages, il ne résulta aucun mouvement pour la science, rien pour aucune de ses branches. Ainsi, la médecine, l'anatomie et la pysiologie firent des découvertes qui changèrent toute l'anthropologie physique ; mais rien de semblable n'eut lieu pour l'anthropologie psychique, et par les psychologistes il ne fut rien enseigné dont l'histoire pût rendre compte.

Et non-seulement ces obscurs maîtres de philosophie, car on ne saurait les qualifier de philosophes, ne laissèrent pas un livre de discussion utile, mais, à la vue des travaux les plus importants du Musée, des révisions et des éditions critiques de tant de philologues, des découvertes de tant d'astronomes, ils n'eurent pas même l'idée de faire, pour les ouvrages des anciens philosophes, ce que leurs confrères firent pour les anciens poëtes ou les anciens cosmographes.

Il y a plus : si rapprochés qu'ils fussent des sanctuaires de l'Égypte, de ceux d'Héliopolis surtout, ils n'eurent pas, comme le géographe Ératosthène, le bon esprit de se faire traduire quelques ouvrages de l'ancienne Égypte, ni celui de profiter, comme ce savant, des expéditions scientifiques dirigées par la cour vers l'Inde ou l'Asie centrale, pour se mettre en rapport avec les antiques écoles de ces contrées, si curieuses à consulter par des philosophes.

Que firent-ils donc ? Toute leur ambition se borna-t-elle à communiquer aux disciples qu'ils attiraient la connaissance de ce qu'on enseignait autrefois à Athènes, et à enrichir la littérature de quelques traités de morale ou de quelques compilations de biographie ?

Il est difficile de l'admettre, et plus difficile encore d'apprécier ces traités par ce qui nous en reste. Le *Socrate* de Démétrius, le *Platonicus* d'Ératosthène, les deux plus anciens de ces écrits, n'étaient-ils que les précurseurs de ces notices biographiques que rédigèrent plus tard Sotion et Sphérus, et, d'après eux, Diogène de Laërte ? Ou bien portaient-

ils sur les fondements de la science? A cet égard, il ne reste que la ressource des conjectures, qui n'en est pas une. Et quand on considère l'activité que les écoles grecques déployèrent encore à cette époque, les ouvrages qu'elles composèrent et les modifications qu'elles apportèrent aux anciens systèmes, on ne conçoit rien à la stérilité du Musée en matière de philosophie, vu sa fécondité générale. Démétrius de Phalère et Ératosthène auraient-ils donc énervé les esprits, l'un par l'exemple de ses compilations oratoires, l'autre par celui de ses compilations érudites?

Ce ne sont jamais des causes purement extérieures, des influences, qui expliquent des phénomènes moraux, ce sont des causes intérieures, des libertés et des spontanéités, qui en rendent complétement raison. Aussi ceux qui ont cultivé la philosophie en Égypte ont-ils parfaitement su et compris ce qu'ils avaient à faire. Et ils l'ont fait. Dire que dès le début ils comprirent leur position, ce n'est pas même assez faire leur éloge.

En effet, attachés à une cour devenue despotique dès la troisième génération ; nourris dans des palais où tous les travaux d'histoire naturelle, de cosmographie, de médecine et de philologie étaient goûtés et protégés, mais où la spéculation sur les questions de philosophie, de morale, de législation et de politique ne pouvait plaire qu'autant qu'elle était utile, ils entendirent qu'ils ne devaient pas essayer de remuer les esprits dans Alexandrie, comme Socrate, Platon et Aristote les avaient remués, dans Athènes, à leurs risques et périls. Ils firent donc de la philosophie modeste.

Le premier d'entre eux, Démétrius, ancien gouverneur d'Athènes, disserta sur des questions de législation, de morale et de politique, travaux d'autant plus utiles en Égypte qu'il importait davantage aux Lagides de gagner la population du pays aux mœurs et aux institutions de leur dynastie par de bonnes maximes de gouvernement et d'administration. Selon les traditions recueillies par Plutarque,

le désir de procurer au chef de cette dynastie le moyen de connaître celles de ces maximes qu'avaient suivies les princes distingués, fut le véritable motif qui lui fit suggérer l'idée de fonder une bibliothèque.

Démétrius était de l'école d'Aristote, maître bien vu des princes. Le chef des platoniciens, Ératosthène, ne fut ni moins réservé ni moins apprécié. On l'appela le *nouveau* Platon (1). Il fut moins hardi que l'ancien.

En général, tous ces philosophes accueillis dans les palais furent de sages commensaux pour leurs maîtres, de sages professeurs pour leurs élèves. Toutefois, et malgré la réserve de ces *penseurs de cour*, les éléments sur lesquels s'exerçait leur esprit subirent des transformations profondes. La stagnation absolue des intelligences est quelquefois le rêve du despotisme, mais elle est impossible; elle serait l'enchaînement de la nature par la folie, et les lois de l'univers se jouent toujours de leurs ennemis. Si donc les philosophes grecs transplantés en Égypte ou élevés sur ce sol paraissent s'être résignés au rôle de simples interprètes des doctrines de la Grèce et avoir passé trois siècles dans un pays réputé par sa sagesse, visité jadis par Platon et Pythagore, sans rien y produire de nouveau, ce ne peut être là qu'une apparence trompeuse.

En effet, un résultat immense se fait sentir au contraire parmi eux : c'est l'invasion, c'est l'établissement de l'esprit oriental au cœur de la spéculation grecque. Ce fait se développe dans le sein de l'école d'Alexandrie, au milieu du changement que subissent toutes les opinions et toutes les institutions apportées de la Grèce en Égypte, et en face d'un scepticisme permanent. Celui-ci est d'abord mal accueilli, n'a ensuite que des représentants obscurs, mais il finit par s'introduire dans une des branches les plus importantes des études d'Alexandrie, les sciences médicales, et par être

(1) Suidas, s. v. Eratosth.

professé systématiquement par deux philosophes érudits. Et ainsi se fait, au milieu d'un scepticisme qui menace de ruiner toute doctrine établie, une transformation qui ne laisse intacte aucune institution ancienne. Aussi ce puissant développement finit-il par donner aux intelligences une prédilection profonde pour l'école la plus religieuse et la plus morale de la Grèce, celle de Platon, qui vint tout à coup professer le dogmatisme le plus tranché.

Cette tendance, contraire à l'impulsion primitive que Démétrius avait donnée, et qui ne disparut jamais entièrement de l'école d'Alexandrie, qui s'y maintint au contraire, et qui en explique le mieux les travaux, fut le résultat de toute une série d'influences externes, toutes également favorables au dogmatisme, influences égyptienne, asiatique, judaïque, chrétienne, judaïco-chrétienne.

De l'action combinée de ces éléments arrivés du dehors sur le domaine de l'école d'Alexandrie, est sortie la philosophie spéciale de cette école. Nous aurons donc à les examiner avec soin. Pour en saisir le résultat dans son véritable caractère et sa haute importance, nous ne perdrons pas de vue qu'à côté de ces invasions qui sont venues donner à l'école grecque d'Alexandrie un mysticisme oriental qui s'allia fort bien avec le platonisme et dont on prétend faire son symbole, il se trouve parallèlement deux tendances tout opposées, qui en forment comme l'antithèse permanente, et dont l'une, la tendance scientifique, se rattache à Aristote, dont l'autre, la tendance sceptique, remonte à Timon.

Nous le dirons même dès le début : nos recherches sur l'école philosophique d'Alexandrie, la moins importante des grandes écoles de cette ville, nous ont amené, sur son caractère dominant, à une opinion qui diffère complétement de celle qui est reçue. Selon l'opinion vulgaire, qui dit école d'Alexandrie dit école éclectique d'abord, école mystique, ensuite. Et le fait est que l'éclectisme a eu des partisans dans Alexandrie, mais il n'y a jamais dominé.

Quant au mysticisme, il y est apparu, mais il y a toujours été repoussé.

Il faut commencer, je crois, par montrer l'existence permanente de la tendance scientifique et sceptique, pour faire bien entendre le rôle plus que secondaire des autres, et rectifier enfin une erreur qui, par suite d'une confusion inconcevable, a trop longtemps eu droit de cité dans l'histoire.

CHAPITRE II.

LA TENDANCE SCIENTIFIQUE ET CRITIQUE, LE SCEPTICISME ET LE PYRRHONISME.

Il résulte de tout ce que nous avons vu jusqu'ici des travaux d'Alexandrie, que l'esprit d'investigation et de critique régna dans toutes les branches, dans les études historiques et philologiques comme dans les sciences mathématiques et physiques; en un mot, qu'il l'emporta partout, aidé d'une érudition complète.

C'est donc cet esprit-là qui fut celui des Alexandrins, et qui a dû, *à priori*, dominer dans leur philosophie. Et chacun conçoit qu'il ne pouvait en être autrement, qu'il ne devait pas régner en philosophie un autre esprit qu'en tout le reste. Qu'est-ce donc qui règne en toute philosophie? C'est l'esprit qui domine dans toutes les autres études. Voyez la philosophie anglaise, la philosophie allemande, la nôtre.

Il était d'ailleurs tout simple que l'esprit d'une critique érudite régnât dans la philosophie alexandrine; c'était là l'esprit d'Aristote. Cet esprit avait fondé l'école d'Alexandrie, et il s'y maintint toujours. A Démétrius succédèrent une série de péripatéticiens, que nous avons nommés dans l'Histoire générale du Musée, et dont nous ne rappellerons que Straton et Lycon pour l'époque de Théophraste. Un

fait majeur et général nous dispense d'entrer dans les détails. Ce fait est l'existence permanente de péripatéticiens, non pas seulement au Musée, mais dans la ville, de péripatéticiens libres, quoique formant une association spéciale, une table, une syssitie, ayant des fonds à eux, et les transmettant d'une génération à l'autre. Or ce fait nous est apparu d'une manière éclatante dans la vie de Caracalla, qui voulut briser cette association, brûler sa bibliothèque, confisquer ses revenus et disperser ses membres.

Il est vrai que les noms de tous ces péripatéticiens associés ne nous sont point parvenus, et que la plupart de leurs travaux sont à peu près ignorés. Cela ne change rien au fait; car ce qui atteste son influence, c'est le respect constamment sauvé pour Aristote, c'est l'esprit constamment scientifique de ses disciples, c'est l'autorité incontestée qu'ont eue ceux de ses écrits qu'on mentionne jusque dans les derniers temps de l'école, c'est enfin l'habitude constante de tous les ordres de savants, de prendre leur point de départ dans les œuvres du précepteur d'Alexandre, en un mot de le suivre en dialectique et en métaphysique comme en grammaire et en rhétorique, ou en cosmographie.

L'esprit de science et de critique fut à ce point l'âme et la vie de l'école d'Alexandrie, qu'en cosmographie, par exemple, elle se préserva, seule au milieu de tant d'écoles de superstition, des erreurs de l'astrologie.

Mais je laisse ce fait général, le règne de l'esprit scientifique et critique qui résulte de tout ce qu'on sait d'elle; j'arrive au fait spécial d'une sorte de règne de l'esprit sceptique et même pyrrhonien dans son sein.

Le scepticisme était ancien dans Alexandrie. Il s'y montra dans la personne d'un disciple de Pyrrhon, de Timon le Phliasien, qui parut à la cour de Ptolémée Philadelphe, après avoir promené la science et ramassé des trésors dans tous les pays grecs, et qui y fut mal accueilli à cause de son esprit satirique. En effet, ce frivole marchand d'idées

s'étant permis de critiquer plus grossièrement que spirituellement le génie et les travaux primitifs du Musée, et d'en comparer les membres à des oiseaux nourris dans une volière pour apprendre à siffler l'air qui plaît à leur maître, on l'en repoussa. Et je dirai en passant ce fut là chose aussi fâcheuse pour le Musée que pour Timon, qu'on considère comme un simple sillographe, mais qui était plus philosophe que poëte, et qui sut donner au scepticisme de Pyrrhon les formes les plus séduisantes pour le monde grec (1). En effet, son livre des *Sensations* méritait un autre accueil (2), et, avec plus de mesure ou peut-être plus d'ambition, l'auteur se faisait admettre aisément, au Musée, au nombre des philosophes dont il raillait la destinée. Toutefois, trop indépendant pour flatter, et trop riche même pour en avoir envie, Timon ne se contenta pas de jeter en passant un coup d'œil et une épigramme sur cette école de philosophie logée dans des palais; il y laissa des germes de doute qui se développèrent, et le scepticisme, une fois entré, quoique obscurément, dans l'école d'Alexandrie, s'y maintint d'une génération à l'autre. En effet, on nous cite quatre chefs de cette secte pour l'espace de temps qui s'écoula entre Timon et Énésidème (3).

Timon n'eut pas de successeur célèbre, ni en Grèce ni ailleurs. Cependant un de ses disciples, Euphranor de Séleucie, transmit sa doctrine aux siens; et cette méthode de négation absolue parvint ainsi à Eubule d'Alexandrie, sous lequel le scepticisme paraît s'être rétabli ou établi dans cette ville. Un disciple de ce philosophe, d'ailleurs peu éminent (4), Ptolémée de Cyrène, passa à son tour, à ses élèves, Héraclide et Sarpédon, cette doctrine qui devait se

(1) Diog. Laert., IX, 5, 109.— Sext. Emp. adv. Math., I, 53.
(2) Brunck., *Analect.*, t. I et III.
(3) Diog. Laert., IX, 115, 116.
(4) Diog., IX, 115.

ranimer tout à coup par les travaux d'Énésidème, disciple d'Héraclide.

Sarpédon, et Héraclide, qui est sans doute le médecin de Tarente connu par d'importants travaux (1), donnèrent au scepticisme le plus solide appui qu'il pût recevoir, en le rattachant aux études médicales d'Alexandrie. En effet, ces études, les plus fortes et les plus utiles de toutes celles que cultivait l'école, y jouaient un trop grand rôle pour ne pas exercer une influence profonde en philosophie. Jointes aux études de géométrie, d'astronomie et de philologie, où dominait l'esprit de critique, celles de la médecine achevèrent de faire prévaloir les habitudes d'examen et de scepticisme contre lesquelles devait se briser le mysticisme de tous les symboles, oriental, platonicien, philonien, pythagoricien, chrétien et gnostique. Ces habitudes, Énésidème de Gnosse, élève d'un des plus célèbres médecins d'Alexandrie, vint les ériger en système. Or ce philosophe enseigna dans la célèbre école précisément au siècle de Philon et d'Apollonius, et c'est là une circonstance qui jette le plus grand jour sur la marche de l'esprit philosophique des Alexandrins (2). Énésidème n'était pas un sceptique prononcé; mais, attaché au système panthéiste d'Héraclite d'Éphèse, il considérait la dispute comme une des voies les plus propres à conduire vers sa doctrine de prédilection (3). Aussi combattait-il le dogmatisme partout, spécialement dans les stoïciens, dans ceux des académiciens qui se rapprochaient de leurs doctrines, et généralement dans tous les derniers partisans du dogmatisme. Or Énésidème fut un véritable Alexandrin. Philon n'était pas du Musée, dont l'éloignait sa religion;

(1) Galen., *De compositione med. sec. locos*, II, p. 534.

(2) C'est par une induction tirée d'un texte de Sextus, mais mal fondée, que Fabricius fait d'Énésidème le contemporain de Cicéron (Fabric. *Ad Sexti Emp. hypoth. Pyrrh.*, I, 235) : Énésidème a vécu après ce philosophe, qui cite tout le monde dans ses écrits, mais qui ne nomme pas Énésidème.

(3) Sextus, *Ibid.*, I, p. 210.

Apollonius de Tyane n'était qu'un voyageur qu'on trouva dans Alexandrie par hasard, et les docteurs chrétiens ou gnostiques qui vinrent y enseigner le mysticisme n'appartenaient pas davantage à l'école grecque d'Alexandrie. Aussi rien ne saurait-il présenter plus d'intérêt que cette lutte soutenue, en philosophie, par un médecin, dans une école où les médecins n'avaient cessé de jouer le plus grand rôle depuis Hérophile et Érasistrate, les amis des premiers Lagides, jusqu'à Sérapion, l'un des médecins favoris de Cléopâtre.

Jusque là Timon seul avait donné au scepticisme la consistance d'une doctrine écrite; Pyrrhon n'avait rien rédigé, et les successeurs de Timon n'étaient pas allés plus loin que ce dernier. Énésidème, en observant l'esprit de son époque, pensa que c'était le moment de présenter d'une manière systématique et savante la théorie du doute. Il résuma et publia, en huit livres, la doctrine développée, ou du moins les arguments suivis de l'école (1). Par ce travail il devint le troisième chef du système, et, par une exposition plus claire et plus complète, il donna à ce système, appuyé sur les sympathies de l'école médicale, une autorité qu'elle n'avait pas eue jusque là. Son ouvrage offrait un mérite réel (2). L'école sceptique a peut-être trop vanté ses discussions sur les notions de cause et d'effet (3); mais sa classification des dix arguments de doute empruntés aux anciens sceptiques (4), et son énumération des huit cas où les dogmatistes se trompent dans la recherche des causes (5), furent d'un rare à-propos; tout son travail montra le dessein de combattre, d'une manière complète, le dogmatisme présenté jusque-là dans toutes les chaires.

A-t-il trouvé de l'écho dans notre école, que d'autres appe-

(1) Πυῤῥωνείων λόγων ὀκτὼ συνέγραψε βιβλία. Diog., IX, 116.
(2) Ceux de Sextus en fournissent la preuve
(3) Sextus, I, 180. *Adv. Math.*, IX, 218. — Photii..... Bibl. c. 212.
(4) Sextus, *Adv. Math.*, VII, 345. — Eus., *Præp. ev.*, XIV, 18.
(5) Sextus, *Hyp. pyrrh.*, I, 180.

laient, au nom du polythéisme, du judaïsme, du christianisme et de la philosophie, à des tendances contraires?

Énésidème ne fut ni une apparition isolée ni une apparition passagère. Non-seulement les travaux des philologues, des critiques et des médecins empiriques ou sceptiques continuèrent après lui dans Alexandrie; mais il s'y maintint une école régulière de scepticisme philosophique, indépendante des praticiens, plus ou moins philosophes, qui débattirent des questions de certitude médicale. Diogène de Laërte, dont les indications sont bonnes à prendre quand c'est la critique qui les consulte, nous donne une liste de huit sceptiques qui ont enseigné après Énésidème(1) [ce qui semble indiquer un ordre de choses régulier, une succession pareille à celle de la chaîne hermaïque d'Athènes] : ce furent Zeuxippe, Zeuxis, Antiochus [qui eut pour disciples] Ménodote et Théiodas, Hérodote, Sexte l'Empirique. Diogène ne dit pas, il est vrai, que ces philosophes, la plupart médecins, occupèrent tous une chaire dans Alexandrie; mais il est certain que cette ville demeura le principal foyer des études médicales, auxquelles s'attachait la controverse du dogmatisme, de l'empirisme et du scepticisme. D'ailleurs les deux principaux personnages de cette succession, Énésidème et Sexte, enseignèrent dans Alexandrie. Or, les autres remplissent précisément l'intervalle qui sépare ces deux guides. En effet, cet intervalle est l'espace de temps compris entre l'an 70 et l'an 230 de notre ère, ce qui fait un peu plus de trente ans pour chacune des cinq générations que nous venons de nommer. Il est donc très-probable qu'il s'agit de sceptiques d'Alexandrie. Ajoutons enfin que les efforts communs de ces sceptiques, dont l'école médicale de la ville était le principal théâtre, furent à tel point persévérants, qu'il en sortit un corps de doctrines complet, que rédigea l'un d'eux,

(1) Diog. Laert., IX, 116.

Sexte, et qu'il mit dans deux ouvrages remarquables, à une époque où le mysticisme se présenta une seconde fois devant les Alexandrins. J'entends les *Hypotyposes* et le *Traité contre les mathématiciens.*

Et maintenant, en considérant tout cet ensemble de faits, cet esprit de science et d'érudition péripatéticienne, critique et philologique, et ces habitudes d'empirisme médical et de scepticisme philosophique, qui caractérisent l'histoire générale de l'école d'Alexandrie depuis son origine jusqu'à sa chute, enfin ce doute systématique dont les deux organes les plus illustres se présentèrent, l'un, Énésidème, au siècle de Philon et d'Apollonius de Tyane, l'autre, Sexte, au siècle d'Ammonius Saccas — en considérant, dis-je, ces faits un peu négligés jusqu'ici, on comprendra que je n'avance pas un paradoxe quand je proclame, contrairement à l'opinion reçue, le peu de penchant de l'école d'Alexandrie pour le mysticisme, son éloignement pour celui d'Apollonius et pour celui que Plotin vint déduire des leçons d'Ammonius.

J'ajouterai avec une grande confiance que, malgré toutes les prédilections qui se manifestent dans les autres écoles de la Grèce pour les tendances platoniciennes ou néo-platoniciennes; malgré l'enseignement donné dès le début par Ératosthène, l'école d'Alexandrie montra même peu de goût pour le platonisme.

rité demeurait grande jusque dans sa décadence, et réfuter même son maître, qu'il ne pouvait qu'estimer jusque dans ses infidélités envers lui-même. En effet, il le combattit dans un traité spécial, le *Sosus*, qui s'est perdu (1). Philon, qui, dans ses leçons, avait fait au génie du temps et au besoin de croire des concessions contraires à son système, avait trop fléchi, et montré dans ses ouvrages plus de conséquence théorique que d'instinct pratique. On opposait ses écrits à son disciple, qui soutenait ce qu'il avait entendu de la bouche d'un homme respecté contre ce qu'on lisait de lui. Dans une ville savante, où une autorité morale était une chose considérable, cela constituait une affaire sérieuse ; et il fallut à Antiochus l'appui d'Héraclite pour faire prévaloir sa parole sur l'autorité des ouvrages de Philon. Grâce à cet appui, il fit si bien qu'on allait déclarer faux les traités de Philon, lorsque les trois Romains que nous venons de nommer, Tétrilius et les deux Sélius, y reconnurent à la fois son écriture et quelques-uns de ses principes (2).

Deux stoïciens estimés, Arius et son fils Dionysius, soutinrent également Antiochus, qui penchait pour leurs théories, et ajoutèrent à son crédit au point que les tendances établies par lui paraissent avoir eu dans Alexandrie encore plus de succès que sur d'autres théâtres philosohiques du monde grec.

C'est là de la tradition, je le proclame moi-même. Mais rien, ce me semble, ne saurait peindre plus intuitivement l'état de la spéculation grecque que cette anecdote sur une tempête soulevée dans Alexandrie par la comparaison des écrits d'un homme avec ses leçons orales ; cette importance attachée par d'habiles critiques à l'authenticité des ouvrages de Philon prouve l'esprit d'une école.

Mais ce que nous devons remarquer surtout, c'est la

(1) Plutarch., *Vita Cicer.* — Cic., Epist. ad divers., IX, 8 ; Brutus, c. 91.
(2) Acad., I, 4 ; II, 4, 6.

nommé l'Athée à tort ou à raison, et qui se fit chasser d'Athènes et de Cyrène, avait suivi l'école de Platon avant de s'attacher à celle d'Aristippe, et de former une école à part. Or Théodore rechercha les grâces d'Alexandrie; et comme il combattit au moins imprudemment les croyances établies, ainsi que son disciple Evhémère, les Lagides virent avec la même défaveur le platonisme et Théodore qui se présenta dans leur palais (1).

Il paraît même que l'indifférence ou l'antipathie des Alexandrins pour le platonisme se prolongea; du moins, pendant les deux premières générations, ne trouve-t-on pas de platoniciens dans Alexandrie. C'est par erreur qu'Euclide, Callimaque et ses esclaves, Dromon et Diophante, ont été cités comme autant de platoniciens. Quant à Eudore et à Ptolémée, que les anciens nomment aussi parmi les sectateurs de Platon, ils sont d'une époque inconnue; et le premier philosophe qui ait professé les doctrines de l'académie d'une manière notable ne se trouve à Alexandrie, ainsi que je l'ai dit, que dans la troisième génération. C'est Ératosthène, qui ne fut pas un métaphysicien, il s'en faut, qui ne fut en philosophie qu'un érudit. En même temps que lui parut au Musée et à la cour un autre platonicien amateur, Panarète. L'un et l'autre étaient estimés de Ptolémée III. Panarète, disciple d'Arcésilas, obtint du prince un don, ou même un traitement annuel fort élevé, et qui paraît indiquer une haute faveur, nous l'avons vu; Ératosthène, moins caressé peut-être, fut le chef de la bibliothèque. L'un et l'autre semblaient donc appelés par leur influence personnelle à assurer des sympathies au système qu'ils préféraient; mais il paraît que ni l'un ni l'autre ne l'enseignèrent. Le disciple d'Arcésilas n'écrivit rien, et Ératosthène en resta au *Platonicus*. Aussi le successeur d'Evergète ne fut-il nullement tenté d'appeler près de lui des platoniciens. Il appela au contraire le chef des

(1) Athen. Deipnos. XII, c. 13. — Ælian., lib. X, 6.

stoïciens, Cléanthe, qui lui envoya Sphérus. Le platonisme était alors si peu ou si mal enseigné au Musée, que ceux d'entre les sujets des Lagides qui désiraient l'étudier furent obligés de se rendre ailleurs qu'à Alexandrie : témoins Lacyde et Carnéade de Cyrène, qui allèrent tous deux l'apprendre à Athènes.

Le platonisme était la plus haute et la plus religieuse des spéculations attiques; il dut avoir son tour; mais ce ne fut qu'au temps où l'on sentit le besoin de revenir du scepticisme et du système qui n'en était qu'une autre forme, le probabilisme. Ce ne fut qu'au temps où l'on eut à s'effrayer de la décadence commune des croyances, des mœurs et des institutions, qu'on revint à des théories plus fermes, à des doctrines; ce ne fut qu'au dernier siècle avant l'ère chrétienne que le platonisme prit faveur à l'école d'Alexandrie. En effet, la véritable restauration de l'ancienne philosophie de l'académie se fit dans cette école, au moment même où le vieux polythéisme de la Grèce eut à subir, de la part de quelques philosophes, les attaques les plus hardies.

On sait que cette restauration remonte à Clitomaque de Carthage, qui s'éloigna du scepticisme de son maître Carnéade, malgré la prodigieuse quantité de volumes qu'il publia sur sa doctrine. En effet, le savant et subtil Carthaginois, qui était très-versé dans les doctrines du lycée et du portique (1), fit tous ses efforts pour ramener les intelligences à un peu de foi en elles-mêmes. Mais Athènes était peu disposée à la réaction; elle jouissait avec bonheur de la libre parole enfin conquise à la pensée sur la démocratie et le sacerdoce. Aussi quand le disciple de Clitomaque, Philon, voulut faire un pas de plus, quitta-t-il Athènes pour Rome, qui n'était qu'Athènes traduite. Et quand l'académicien Antiochus, disciple de Philon, voulut achever la ré-

(1) Diog. Laert., IV, 67.

forme, il quitta Rome et Athènes, et vint enseigner Platon dans Alexandrie.

Ces essais furent alors de grandes révolutions. Philon fut proclamé fondateur d'une quatrième académie, quoique toute son ambition se bornât à rentrer dans l'école primitive (1). Antiochus fut proclamé fondateur d'une cinquième. En effet, il faisait du platonisme ancien le fond de sa doctrine, et montrait ou tâchait de montrer ce qu'avait rêvé Clitomaque : que les théories des péripatéticiens et celles des stoïciens (qu'il avait étudiées sous la direction de Mnésarque) s'accordaient avec celle de l'ancienne académie (2). Il s'attachait surtout à faire voir que les écoles grecques étaient toutes d'accord sur la morale (3) ; et l'on disait de lui assez plaisamment qu'il avait mis le portique dans l'académie.

Il ne pouvait rien s'entreprendre de plus important que l'œuvre d'Antiochus, et il était difficile de mieux en choisir le théâtre. On se groupa immédiatement autour de lui. Son frère Ariste, Héraclite de Tyr, excellent homme qui avait entendu Clitomaque à Athènes et Philon à Rome, l'appuyèrent les premiers dans Alexandrie (4). Ariste suivit la réforme jusqu'à la troisième génération.

A ceux-là se joignirent d'autres : Dion, que la cour chargea de quelques missions (5); Ariston, qu'il ne faut confondre ni avec Ariste, ni avec Ariston de Céos, péripatéticien, ni avec Ariston de Chios, stoïcien ; enfin Tétrilius et les deux Sélius (6). La réforme d'Antiochus n'était pas facile à faire. Il lui fallut lutter contre Athènes, dont l'auto-

(1) Cicer. Acad. II, 34. Tuscul., II, 3. Brutus, 89. — Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 235. — Stob. Eclog., II, 38.

(2) Cic. Acad., II, 4, 35; I, 4; II, 4, 21, 34, 43. Brutus, 91. — Sext. Hyp., I, 235.

(3) Cic., II, 9.

(4) Cicero, Quæst. acad., IV, 4. — Fabricius, Bibl. græc., III, 176.

(5) Cicero, pro Cœlio, c. 21, 22. — Strabo, XVII, c. 1.

(6) Cicero, Acad., I, 4; II, 4, 6.

rité demeurait grande jusque dans sa décadence, et réfuter même son maître, qu'il ne pouvait qu'estimer jusque dans ses infidélités envers lui-même. En effet, il le combattit dans un traité spécial, le *Sosus*, qui s'est perdu (1). Philon, qui, dans ses leçons, avait fait au génie du temps et au besoin de croire des concessions contraires à son système, avait trop fléchi, et montré dans ses ouvrages plus de conséquence théorique que d'instinct pratique. On opposait ses écrits à son disciple, qui soutenait ce qu'il avait entendu de la bouche d'un homme respecté contre ce qu'on lisait de lui. Dans une ville savante, où une autorité morale était une chose considérable, cela constituait une affaire sérieuse; et il fallut à Antiochus l'appui d'Héraclite pour faire prévaloir sa parole sur l'autorité des ouvrages de Philon. Grâce à cet appui, il fit si bien qu'on allait déclarer faux les traités de Philon, lorsque les trois Romains que nous venons de nommer, Tétrilius et les deux Sélius, y reconnurent à la fois son écriture et quelques-uns de ses principes (2).

Deux stoïciens estimés, Arius et son fils Dionysius, soutinrent également Antiochus, qui penchait pour leurs théories, et ajoutèrent à son crédit au point que les tendances établies par lui paraissent avoir eu dans Alexandrie encore plus de succès que sur d'autres théâtres philosohiques du monde grec.

C'est là de la tradition, je le proclame moi-même. Mais rien, ce me semble, ne saurait peindre plus intuitivement l'état de la spéculation grecque que cette anecdote sur une tempête soulevée dans Alexandrie par la comparaison des écrits d'un homme avec ses leçons orales; cette importance attachée par d'habiles critiques à l'authenticité des ouvrages de Philon prouve l'esprit d'une école.

Mais ce que nous devons remarquer surtout, c'est la

(1) Plutarch., *Vita Cicer.* —Cic., Epist. ad divers., IX, 8; Brutus, c. 91.
(2) Acad., I, 4; II, 4, 6.

migration de la pensée ; c'est la marche de la philosophie redevenue grave, et obligée de fuir successivement d'Athènes à Rome, de Rome à Alexandrie, ne trouvant que là des esprits prêts à recevoir de fortes convictions, offertes au nom des trois grandes écoles.

Antiochus, qui les offrit avec plus d'autorité qu'aucun autre, vécut jusqu'à l'an 69 avant notre ère ; et depuis son arrivée dans Alexandrie, où ce philosophe était allé avec des intentions spéciales, le platonicisme y demeura l'objet d'études continuelles. En effet, né dans Ascalon, ville de judaïsme, Antiochus s'était rendu en Égypte, où le judaïsme était savant et où vivaient les ascètes les plus célèbres, les thérapeutes, afin de profiter de ce que leurs théories avaient de plus sain, ou d'y chercher ce que les siennes, qui reposaient essentiellement sur une morale sérieuse, pouvaient rencontrer parmi eux de sympathie.

Il est certain que le platonicien qui suivit le mieux les tendances d'Antiochus, qui les agrandit davantage, fut un juif d'Alexandrie. Or quand je considère que le premier philosophe qui connut réellement le judaïsme, quitta Rome et Athènes pour la ville où cette religion était devenue une science, qu'il y parut peu de temps après l'essai d'éclectisme péripatéticien du juif Aristobule, et que peu de temps après lui parut l'éclectisme platonicien du juif Philon, je ne puis m'empêcher de lier ces faits. Je ne dis pas qu'Antiochus a pris dans la lutte si sérieuse des Grecs et des Juifs de cette savante cité le goût de l'éclectisme et du retour aux anciennes doctrines de l'école platonicienne ; ce retour était préparé dans l'esprit de Clitomaque, dans celui de Philon : dans d'autres : mais comme Alexandrie était jusque-là le théâtre où le platonisme avait le moins de partisans, je suis forcé de croire qu'Antiochus, qui connaissait le judaïsme, n'ignorait pas l'appui qu'il trouverait là pour ses idées philosophiques et religieuses. Il est du moins à remarquer qu'à partir de cette époque il y a dans

les études philosophiques d'Alexandrie ces trois tendances, qui vont se fortifiant jusqu'au temps d'Ammonius : essai de conciliation et de fusion des anciennes écoles ; essai de conciliation et de fusion de la philosophie et de la religion ; et essai de conciliation et de fusion des doctrines orientales avec les doctrines grecques.

La fusion des écoles grecques et le retour aux doctrines des chefs se firent avec d'autant plus de rapidité, qu'il y eut dans ce mouvement une idée plus puissante.

En effet, à partir d'Antiochus, on rencontre dans les doctrines grecques cette idée fondamentale qu'auparavant l'on n'y trouve nullement : c'est que les écrits de Platon se rattachent à ceux de Pythagore et d'Orphée, qu'ils offrent un reste de sagesse supérieure à la spéculation humaine, en d'autres termes, une sorte de révélation divine émanée de haut, et qu'ils remontent aux temps primitifs.

Or cette idée même ne naquit pas dans le monde grec. Elle ne fut pas, dans les écoles de philosophie, l'œuvre de la spéculation indigène ; elle y fut une invasion externe de celle du judaïsme, qui eut dans Alexandrie les plus illustres de ses docteurs, et les seuls peut-être qui méritent le titre de philosophes.

CHAPITRE IV.

LE JUDAÏSME. — ARISTOBULE. — PHILON.

Antiochus avait jeté enfin ou ranimé dans Alexandrie l'amour de Platon, et cet amour y poussa des racines profondes. Un penseur de la colonie juive de cette ville, Philon, s'en enflamma au point de vouloir gréciser et platoniser les doctrines de ses pères; et il réalisa cette idée dans une série d'ouvrages qui ont exercé, sur les idées religieuses et philosophiques des premiers siècles de notre ère, une influence telle qu'on ne comprend que par eux l'histoire de la spéculation ou de la dogmatique chrétienne. Aussi ces écrits sont-ils depuis longtemps l'objet des études les plus approfondies parmi ceux qui attachent quelque prix à la science puisée aux sources anciennes.

Mais à quel point Philon est-il entré dans les écoles grecques, et notamment dans celle d'Alexandrie? C'est là une question tout autre, et c'est celle-là qui est pour nous la plus importante ici. Jusqu'à lui, les Juifs d'Alexandrie, quoique animés d'un grand amour pour la science, on le sait par un traité spécial que les Grecs ont rédigé contre eux (1), ne s'étaient que peu ou point occupés de philosophie

(1) C'est le traité d'Apion, que réfute Josèphe (contre Apion), et qui s'est perdu, mais dont l'écrivain juif a conservé la substance dans sa réponse.

ou de métaphysique. Si nous exceptons, comme de raison, les auteurs des livres bibliques intitulés *Sagesse de Salomon* et *Livre du Siracide*, tous deux rédigés ou traduits à Alexandrie selon leur forme actuelle, aucun de leurs monuments écrits n'atteste qu'ils aient pris connaissance des questions agitées au Musée. Et tout à coup Philon se met à la tête du mouvement des esprits, s'empare du platonisme, et le marie au judaïsme, à ce point que, par ce mélange, un élément de spéculation orientale entre profondément dans les études philosophiques, malgré l'indifférence et même l'antipathie des philosophes pour le peuple de Moïse.

Cela n'est pas même étrange, car cela se lie évidemment à l'action que venait d'exercer dans Alexandrie le philosophe Ascalonite, venu de Rome et d'Athènes.

Un premier essai de ce genre, un essai de mêler la philosophie grecque aux doctrines judaïques, fut fait par Aristobule sous le roi Ptolémée Philométor; mais cet essai eut peu de retentissement. Il était prématuré, c'est-à-dire qu'il n'était que préparatoire d'un autre, car c'est là ce que l'histoire appelle prématuré. Nul texte ne dit d'une manière précise quelle fut la doctrine d'Aristobule ; mais, le premier parmi les Juifs d'Alexandrie, il apprécia les ouvrages d'Aristote, et, sans renoncer à ses opinions nationales, il imagina de prouver aux Grecs, avec cet orgueil national qu'on trouve aussi chez d'autres peuples de l'antiquité, que le judaïsme, le plus ancien des systèmes, était la source de tous les autres.

Aristobule ne craignit pas d'appuyer cette hypothèse sur des textes qu'il forgeait avec toute cette habileté de main et d'esprit que les largesses *bibliomanes* de la cour avaient apprise à tant d'autres. Pour montrer que les Juifs avaient été les instituteurs de la Grèce, il produisit même des vers sous le nom d'Orphée (1).

(1) Valckenaer, De Aristobulo Judæo philosopho peripatetico.

Sous les yeux d'une école critique qui révisait les textes anciens, et en face de ces aristarchéens qui discutaient chaque mot, cela était d'une folle témérité. Mais cette hardiesse eût au moins l'avantage de lier la partie entre les Juifs et les Grecs séparés dans Alexandrie par quartiers et pourtant toujours aux prises, et entre les doctrines des uns et des autres. Cela familiarisa ainsi les philosophes d'Alexandrie avec quelques théories de l'Orient. Aristobule eut même l'ambition de convertir. Dans un commentaire sur le Pentateuque, qu'il dédia à Ptolémée Philométor, il eut l'air de ne songer qu'aux Grecs, et il s'appliqua avec soin à faire disparaître des livres judaïques, sous de savantes allégories, tous les anthropomorphismes qui devaient choquer des philosophes. A-t-il réussi (1)? On ne voit pas, il est vrai, à l'école d'Alexandrie de philosophe qui se soit prononcé pour lui; on n'en voit pas même qui ait discuté les vers et les allégories d'Aristobule; mais nous connaissons bien peu l'histoire intime de cette cité et les débats des Juifs avec les Grecs ou les Égyptiens, populations qui étaient séparées au point d'occuper des rues distinctes. Ce qu'on peut affirmer toutefois sans hésitation, c'est que tout ouvrage offert au roi fut connu au Musée, et y devint l'objet de ces entretiens dont les portiques et le promenoir de l'édifice retentissaient chaque jour. Cela ne saurait être mis en doute; et quoique les Juifs n'aient jamais été aussi nombreux dans Alexandrie qu'ils le disent (2), ils y fixaient l'attention. On leur avait donné d'abord des quartiers distincts, je viens de le rappeler, puis un temple spécial à Héliopolis (3). D'ailleurs, dès les premiers

(1) Euseb. Præpar. evang. VIII, 10, p. 376. — Clem. Alexand. Strom. I, p. 360, édit. Cotter. V, 705; VI, 755. — Dæhne, Alexandrinisch — Jüdische Religions — Philosophie, p. 55.

(2) Philon (Adv. Flacc. p. 971) fixe leur nombre en Égypte à un million. Il dit que, des cinq quartiers d'Alexandrie, deux étaient affectés aux Juifs, et que ces derniers se trouvaient encore dans les autres.

(3) Josephi Antiq. XII, 8, § 5. — XIII, 3, § 1.

règnes, la cour avait fait traduire de leurs écrits sacrés (1); et si plusieurs livres de leur canon ne furent mis en grec que dans le dernier siècle avant notre ère, les autres étaient connus de tous ceux des philosophes d'Alexandrie qui s'enquéraient de l'Orient ou de la Judée. Ces livres, traduits, avec solennité ou non, par des individus d'Alexandrie ou par un comité de Juifs de Jérusalem, étaient déposés à la bibliothèque, pour laquelle on les avait fait mettre en grec. Qu'on ait donné ou non un banquet à cette occasion; que les traducteurs se soient rencontrés ou non avec les philosophes, et notamment avec Ménédème (2), ce qui est certain et ce qui résulte d'un ouvrage de Josèphe (3), c'est que les discussions entre les Grecs et les Juifs étaient habituelles dans Alexandrie. Ce qu'on peut appeler le système de fusion [apparente] d'Aristobule était peut-être aussi ancien que l'établissement du judaïsme dans le sein du polythéisme alexandrin; et dans la fameuse narration sur les Septante, Aristée n'en était qu'un autre représentant. Dès lors, il est hors de doute que les philosophes de la cour connaissaient depuis longtemps le judaïsme. Et Antiochus aussi a dù connaître la situation spéciale d'Alexandrie lorsqu'il vint y établir son enseignement, quoique ses successeurs comme ses prédécesseurs aient dédaigné d'en parler ou aient affecté d'en dire du mal comme Strabon, disciple d'un péripatéticien. La connaissance du judaïsme était si bien établie dans la cité, qu'elle avait enfanté des haines ardentes entre ses partisans et ceux des autres cultes (4). Josèphe nous apprend même que ces haines remontaient au temps de Manéthon, qui s'en constitua l'écho sous le second des Lagides, et qui, quoique prêtre, débita sur « Moïse chassé par les Pharaons » des calomnies qu'un autre prêtre, le philosophe Chérémon,

(1) La version des Septante.
(2) Joseph. II.
(3) Le traité contre Apion.
(4) Joseph. *Ib.* II, 3.

et un historien nommé Lysimaque répétèrent encore au premier siècle de notre ère (1). Ces haines étaient même allées croissant depuis Aristobule ; et aux anciennes calomnies, d'autres philosophes, Posidonius et Apollonius, en avaient ajouté d'autres (2). Si divisés qu'ils fussent d'ailleurs, les Grecs et les Égyptiens d'Alexandrie s'accordaient dans ces antipathies pour les Juifs; c'est ce que Josèphe insinue plus d'une fois.

Aristobule n'avait donc pu accomplir sa tâche de fraude et de piété. Et cette tâche était d'autant plus difficile à accomplir que le judaïsme avait des doctrines plus arrêtées, que ses textes étaient plus positifs, plus nombreux, et déposés d'ailleurs dans les bibliothèques publiques. Philon entreprit néanmoins de nouveau ce qu'avait déjà tenté Aristobule. Il savait que les philosophes d'Alexandrie éprouvaient pour le judaïsme, sa législation, ses doctrines religieuses et ses institutions sacerdotales, une antipathie profonde, en raison du caractère sacré qu'on attribuait à Moïse. Il savait surtout que les membres du Musée méprisaient les Juifs de ce qu'ils n'avaient point de philosophie. Et cependant les circonstances ayant changé, Philon reprit d'après Aristobule le projet de leur prouver que le judaïsme, plus ancien que la spéculation grecque, était une révélation divine bien supérieure aux enseignements de l'Académie, du Lycée et du Portique.

Dans ce but, et avec toutes les apparences d'un respect profond pour les écoles grecques, il publia en grec, de l'an 40 à l'an 60 de notre ère [et au moment même où les apôtres du christianisme venaient se répandre en Égypte, où saint Paul parlait devant les Athéniens, où saint Marc se fixait dans Alexandrie], une série d'ouvrages qui, par leur importance philosophique, ne dépassent pas sans doute ceux d'Antiochus et d'Aristobule, mais qui, par l'influence qu'ils

(1) *Ibid.* I, c. 12 et 13.
(2) *Ibid.* II, c. 4.

ont exercée pendant les six premiers siècles de notre ère, peuvent se comparer à ceux de Plotin, d'Iamblique, de Porphyre et de Proclus, ainsi qu'à ceux d'Origène et de Clément d'Alexandrie, et qui forment, avec les beaux ouvrages de ces Pères, le legs religieux le plus considérable de l'école d'Alexandrie.

En effet, les ouvrages de Philon ne sont pas des traités de philosophie, de discussion logique ou métaphysique, pas même des traités de morale ou de psychologie; ce ne sont que des dissertations religieuses, ascétiques ou mystiques, ayant pour but de présenter le judaïsme sous une forme plus acceptable aux Grecs, de démontrer sa supériorité sur leurs doctrines. Je ne dis pas que ces traités sont écrits pour les Grecs plus que pour les Juifs; mais assurément l'auteur a songé plus aux premiers qu'aux seconds. A-t-il atteint son but, et les Grecs l'ont-ils adopté?

Philon n'a été lu et préconisé que par un petit nombre de lecteurs, les Juifs hellénisants, et par les docteurs de l'Église chrétienne, auxquels il ne songea pas. Il n'a pas atteint son but auprès des Grecs, et il était difficile de s'en faire écouter avec sa tournure d'esprit allégorique et mystique. Cependant il a jeté dans le domaine de la spéculation grecque, et dans le monde philosophique d'Alexandrie, quelques-uns des éléments les plus importants dont on s'y est nourri pendant les premiers siècles de notre ère.

Quels étaient ces éléments? Philon en offrait-il de nouveaux?

Il serait difficile de donner, sous une forme systématique, l'ensemble des opinions de Philon, qui n'ont jamais formé un système dans l'esprit de leur auteur. Je n'essayerai pas cette œuvre. Je ferai cependant plus de frais que Philon, qui se borne, comme méthode, à une sorte d'analyse allégorisante des textes sacrés. Je rapprocherai celles de ses assertions qui roulent sur les mêmes matières, mais sans vouloir les élever au rang d'une théorie d'ensemble. Je ne songerai pas même à faire disparaître de ses instructions, si remar-

quables par l'abondance des paroles, les contradictions qui s'y rencontrent. Seulement je les classerai sous ces huit questions : la science, Dieu, le logos, le monde intellectuel, les idées, le monde matériel, les âmes, l'homme. Mais je l'ai dit, je n'exposerai pas le philonisme ; j'indiquerai ce qu'il a pu jeter de nouveau dans le commerce des idées grecques.

Sur aucune des huit questions, le penseur juif ne donne autre chose qu'une sorte de mysticisme judaïco-philosophique; mais quand on considère que cet éclectisme greco-oriental est devenu précisément la tendance caractéristique de l'école d'Alexandrie au temps de Philon ; qu'Apollonius de Tyane a tenté dans le même temps une fusion analogue, et qu'Amonius Saccas est venu l'essayer dans son sens deux siècles après eux, les ouvrages de Philon acquièrent pour nous une haute importance. Ce n'est pas, il est vrai, en philosophe qu'il s'introduit dans le monde grec ; mais le temps où il fallait s'y présenter ainsi n'était plus. Saint Paul ne se présentait pas ainsi dans Athènes, ni saint Marc dans Alexandrie, et cependant ils y excitèrent une vive curiosité. Toutefois ce n'est pas non plus en simple rabbi de la Judée, c'est comme docteur de l'éclectisme aristobulien, mais docteur mieux avisé, que Philon fait son œuvre ; et si son enseignement est un autre, c'est que les circonstances le demandent.

Philon apporte au moins de nouveaux éléments à la spéculation sur la question de la science. Au lieu de borner les sources de la connaissance humaine à une seule, à la raison, comme les philosophes de la Grèce, il en distingue trois : sa pensée personnelle, la science de sa nation, et l'enseignement des écoles.

Au premier aspect, la principale de ces sources est pour lui la science judaïque déposée dans les codes sacrés, dans la tradition des docteurs de la loi, dans la kabbale des mystiques, dans les leçons des Thérapeutes et des Esséniens. En effet, la philosophie grecque, même dans les écoles qui se rapprochaient du mysticisme et de l'ascétisme judaïque,

celles de Platon et de Zénon, n'est pour lui qu'une autorité très-secondaire. Il ne néglige aucun philosophe ancien un peu notable. Mais le fait est qu'au-dessus de tous il place sa pensée personnelle, considérée tantôt comme un simple fait de son intelligence et tantôt comme un fait extraordinaire, soit une intuition du *divin*, soit une révélation spontanément descendue de Dieu.

Ces trois sources, Philon ne les discute pas, quoiqu'il connaisse l'importance de la question, et qu'il ait quelquefois l'air de considérer la lumière de l'intelligence comme la plus pure origine de toute philosophie ; mais tout montre que, dans ce cas, il fait une simple concession, et que sa pensée est toujours dominée par les deux principes de la révélation divine ou de l'intuition mystique. En voici une preuve frappante. Dans un de ses textes sur la création, il dit que « le *créateur*, sachant que la lumière est la meilleure des choses, fit de la lumière le véhicule (ὄργανον) de la meilleure des perceptions sensibles. Car ce que l'intelligence est dans l'âme, l'œil l'est dans le corps ; l'un et l'autre voient ; l'un les choses intelligibles (νοητά), l'autre les choses sensibles (αἰσθητά). »

Ne dirait-on pas qu'ici c'est bien l'intelligence humaine, la raison, qui est posée comme la vraie source de la philosophie ? Mais poursuivons la lecture de Philon, et nous verrons sa pensée dernière. « L'intelligence a besoin de la science pour connaître les choses incorporelles. Les yeux, pour saisir les choses corporelles, ont besoin de la lumière, qui a été pour les hommes la source de beaucoup d'autres biens, *mais surtout du plus grand de tous*, de la philosophie. » [De la philosophie ! Oui, Philon l'entend ainsi.] « En effet, la vue dirigée par la lumière vers les choses d'en haut, et connaissant la nature des astres, leur mouvement harmonieux, les circonvolutions des fixes et des planètes, se mouvant les unes de la même manière et contre les mêmes points, les autres roulant d'une manière inégale et contrairement,

suivant une double périodicité; la vue, dis-je, des cadences de ces chœurs réglées par les lois de la musique la plus parfaite, offre à l'âme un charme et une volupté ineffables. L'âme, invitée au banquet de ces spectacles successifs, l'un naissant de l'autre, avait une insatiable avidité de contempler. Ensuite, comme elle aime à faire, elle recherchait avec soin quelle est la nature de ces choses visibles, si elles se sont faites d'elles-mêmes, ou si elles ont pris un commencement de naissance, et quel est le mode de leur mouvement, ou quelles sont les causes qui ont fondé chacune d'elles. Or, de l'examen de ces choses est venue l'origine de la philosophie, le bien le plus parfait de la vie humaine (1). »

D'après tout cela, la philosophie serait bien la source de la science, et née de l'intelligence mise en jeu par l'observation, de la raison coordonnant les produits de la réflexion. Or ce rang donné à la spéculation ne laisserait rien à désirer au philosophe le plus exigeant. Mais ce texte n'est pas le dernier mot de Philon, et il n'est pas son vrai mot. Il n'est qu'une de ces tirades philosophiques qu'il aime à jeter aux Grecs; et ce qui est pour lui la vraie source de la science qu'il expose dans le livre même où il préconise ainsi la philosophie, c'est la *Genèse*. C'est ce livre qu'il met au-dessus de tout, qu'il commente, auquel il rattache et subordonne toutes les idées que lui fournissent ses études.

Or, c'est là le procédé constant de Philon dans chacun de ses traités. Il est un croyant du judaïsme, il n'est jamais philosophe. Il préconise, mais il ne discute pas; il affirme, il ne doute pas. Une raison éminente, une critique habile, en un mot de puissantes facultés se révèlent véritablement dans sa méditation; mais il analyse peu. Il est docteur à la manière des hommes les plus célèbres de sa nation; il ne l'est jamais à la manière de Socrate. Seulement il allègue tour à tour Moïse ou Salomon, Pythagore ou Platon, Aristote ou

(1) Philonis Opp. t. I. De Mundi Opificio § 17.

Zénon, et affirme en son propre nom aussi haut qu'au nom de ses plus grands prédécesseurs.

Ainsi, quand Philon enseigne que Dieu est l'*un* et le *tout*, le simple, l'idée, l'incomparable, l'être, l'intelligence, le bon, et la source de tout, il répète les termes grecs de Platon et des plus anciens philosophes; mais, ce faisant, il les subordonne au code judaïque, auquel il ne cesse de faire violence, qu'il fausse par une interprétation contraire à la pensée de ses rédacteurs, et par un système d'allégorisation où rien ne demeure ce qu'il est, mais qu'il proclame toujours la règle de sa doctrine. Voici un exemple de sa manière d'exposer:

« Il n'est pas bon que l'homme soit seul : faisons-lui une aide qui soit autour de lui. Pourquoi, ô prophète, n'est-il pas bon que l'homme soit seul? Parce, dit-on, qu'il est bon que le *seul* soit seul. Or le seul, celui qui est selon lui, qui est un, c'est Dieu. Et rien n'est semblable à Dieu. Donc, et puisqu'il est bon seulement que le seul soit seul,— car le bon n'est qu'avec lui-même (1), — il ne serait pas bon que l'homme fût seul. Pour ce qui est du fait que Dieu est seul, on peut l'inférer aussi de ceci, c'est qu'avant la naissance rien n'était avec Dieu, et que le monde étant fait, rien n'est mis au même rang que lui; car ce qui est tout n'a besoin de rien. Cependant, cette induction-ci est meilleure : Dieu est *seul* et *un*, il n'est pas composé, il a une nature simple; tandis que chacun de nous, et tout ce qui est devenu, est multiple (πολλά). Ainsi, moi je suis multiple, âme et corps. Mais Dieu n'est pas composé, il est sans mélange avec un autre. En effet, ce qui lui serait adjoint serait meilleur que lui, ou moindre, ou égal à lui. Mais rien n'est égal à lui, rien n'est meilleur que lui, et rien de ce qui lui est inférieur ne peut s'unir à lui; sinon il deviendrait inférieur lui-même. Si cela se faisait, il serait corruptible, ce qu'il n'est pas raisonnable de penser. Dieu a donc été classé (τέτακται) selon le

(1) Ὁ γὰρ περὶ μόνον αὐτὸν τὸ καλόν. . . . .

un et la *monade*, ou plutôt la monade selon le Dieu un; car tout nombre est postérieur au monde, comme aussi le temps; tandis que Dieu est plus ancien que le monde, et qu'il est le démiurge (1). »

On le voit bien, presque toutes ces idées sont empruntées à la philosophie d'Athènes, et il en est qui sont étrangères au judaïsme sacré; mais Philon, qui les a prises dans Aristobule, dans quelque autre représentant du judaïsme égyptien, ou dans Platon lui-même, les met toutes au service de la loi mosaïque, et les rattache toutes à ses textes sacrés.

Lorsqu'à ces notions de philosophie grecque il ajoute que Dieu est lumière et source de lumière, incompréhensible aux autres, compris de lui seul, qu'il remplit tout et embrasse tout, qu'il est la source de la sagesse et la cause de l'âme, il remonte, sinon plus haut que Moïse et les prophètes (2), du moins à une autre source. Écoutons-le : « D'où est ma lumière et mon sauveur? est-il dit dans nos hymnes. Il n'est pas lumière seulement, il est archétype de toute autre lumière, ou plutôt il est plus ancien que l'archétype et il y est supérieur, ayant le *logos* ou l'idée du paradigme. Car le paradigme, c'était son idée très-pleine [son *logos*], une lumière, lui-même n'étant semblable à aucune des choses créées. Après cela, comme le soleil sépare le jour et la nuit, de même, dit Moïse, Dieu mit un mur entre la lumière et les ténèbres. Il dit: « Dieu distingua entre la lumière et les ténèbres. En d'autres termes, de même que le soleil en se levant révèle dans le monde des corps ce qui est caché, de même Dieu, qui a tout engendré, non-seulement conduisit à la clarté (εἰς τὸ ἐμφανές), mais aussi fit ce qui auparavant n'était pas, étant non-seulement Démiurge (ou organe agent de la création), mais créateur lui-même. »

Ce texte mystique est d'une certaine importance, puis-

(1) Leg. Allegor. lib. II. § 1 (edit. Lips. 1828, p. 92).
(2) Opp. ed. Lips. t. III, p. 230.

qu'il démontre que si Philon met la philosophie grecque au service du judaïsme, il traite de même la théosophie orientale. Toutefois, sa terminologie est si bien calculée pour les écoles grecques, que Proclus n'hésitera pas à prendre de lui ou de ses copistes les mots et les idées, y compris le *paradigme*, qui ne se trouve pas ailleurs avec la même nuance d'acception.

Philon commente surtout avec plaisir les traditions que son peuple rattachait aux noms de ses patriarches, de ses rois et de ses prophètes, et en particulier au nom de Salomon, que les Juifs d'Alexandrie se flattaient de rendre d'autant plus populaire en Égypte qu'il avait plus aimé le pays des Pharaons.

La doctrine que Philon professa dans Alexandrie sur le monde est un éclectisme de ce caractère. Elle se trouve exposée principalement dans une dissertation allégorique, où les patriarches du judaïsme sont considérés comme autant de types de perfections diverses, et que nous écouterons d'autant plus volontiers, que Philon complète sa théorie de la connaissance dans ce qu'il y dit du monde.

« La première station d'Abraham en sortant de la Chaldée, dit-il, fut *Charra*. » Charra, en grec, signifie *caverne*. Par symbole, ce sont les lieux ou les régions de nos perceptions externes (αἰσθήσεων), au travers desquels, comme par des observatoires, chacune est faite pour regarder (1), afin de saisir ce qui est autour de nous.

« A quoi, dira-t-on, cela est-il bon, si l'intelligence invisible ne vient pas, comme un magicien (un thaumaturge), au secours de ses propres facultés? Mais ces facultés, l'intelligence, tantôt les laissant flotter comme des rênes, tantôt les serrant et les retirant avec force, procure à l'admiration un mouvement plein d'harmonie et un grand repos. Ayant auprès de toi ce paradigme (l'intelligence), tu saisiras facilement ce dont tu désireras fortement acquérir la science.

(1) Διακύπτειν.

Ne se trouve-t-il pas en toi une intelligence conductrice, à laquelle obéit, comme à son chef, tout ce qui participe au corps, et qui suit chacune des perceptions sensibles? Et le monde, cet ouvrage le plus grand, le plus beau et le plus parfait, dont tout le reste n'est que partie, manquerait d'un roi qui le contînt et le gouvernât comme il convient? Si ce roi est invisible, que cela ne t'étonne pas : l'intelligence en toi n'est-elle pas invisible aussi?

« En bien considérant cela et en l'étudiant, non pas de loin mais de près, chacun connaîtra clairement, par ce qu'il voit en lui et autour de lui, que le monde n'est pas le premier Dieu, mais l'œuvre du premier Dieu, du père de tout.

« Le père de tout est toujours, faisant tout paraître, montrant la nature des choses petites et grandes. Mais il n'a pas permis qu'il fût aperçu de l'œil, peut-être parce qu'il n'était pas juste que le *mortel* jouît de l'*éternel;* peut-être à cause de la faiblesse de notre vue. En effet, elle n'était pas capable de regarder l'éclat émané de *celui qui est*, quand il n'était pas à même de regarder les rayons du soleil (1). »

Sur le monde, Philon, qui a si bien adopté le νοῦς d'Anaxagoras comme créateur ou gouverneur de l'univers, réfute une doctrine matérialiste qui est, je crois, celle du physicien Straton, un peu ancienne alors, mais qui avait dû choquer vivement les Juifs d'Alexandrie, qui l'apprirent, au temps des premiers interprètes de leurs codes : le célèbre disciple de Théophraste, si fortement accusé de matérialisme, s'était rencontré dans Alexandrie à cette époque.

« Le monde n'est pas le premier Dieu. Il est l'ensemble de la plénitude des corps, qu'il embrasse tous. Il n'est pas le premier Dieu, il n'est que l'œuvre de celui qui est le père de tout. »

C'est là une doctrine essentiellement spiritualiste, et dis-

(1) Opp. Phil. de Abrah. § 15. Edit. Lips. vol. IV, p. 19 et suiv. — Cette idée, qu'on croit neuve, et dont on a cherché l'origine je ne sais où, est tout simplement tirée du livre de Job, dont je conseille bien l'étude spéciale à ceux qui aiment la philosophie juive.

tincte du panthéisme de l'Ionie ou de la Grande Grèce; mais voici une singulière aberration :

« La sagesse féconde de Dieu, continue Philon, a enfanté un fils unique et chéri : c'est le monde. »

D'où viennent et cette idée et ce langage ? Philon paraît les avoir puisés surtout dans la kabbale, cet ensemble de doctrines secrètes dont le judaïsme avait pris le germe en Chaldée ou en Perse, et que nous verrons éclater dans le second siècle de notre ère sous une forme plus nouvelle et plus mixte encore, celle du gnosticisme. En effet, toutes les puissances créatrices dont les gnostiques viendront faire autant de personnages distincts, Philon les indique dans son λόγος, ses δυνάμεις, ses ἰδέαι. Mais n'anticipons pas, et écoutons ici ce qu'il enseigne aux Alexandrins sur la question du monde. Il distingue le monde intellectuel et le monde matériel. Le premier est le type ou le cachet primitif, l'idée des idées, la parole de Dieu ou la pensée de Dieu, le *logos* (1), mot ou idée qui joue un rôle immense dans les livres de Philon. Il y est pris dans toutes les acceptions possibles, surtout dans celle de pensée, de parole, de discours et de sentence; celle de rapport, d'argument, de doctrine et de système; celle d'intelligence, de raison et de sagesse; enfin, celle de parole divine et de raison divine, acception qu'il importe le plus de saisir, car c'est en ce sens que le logos divin joue le plus grand rôle, et qu'il reçoit de Philon les épithètes les plus magnifiques. En effet, il est appelé : ἰδέα τῶν ἰδεῶν, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα, ἀπαύγασμα, κόσμος αὐτός, οὐρανός, ἥλιος, μονάς, ὁ ἄνθρωπος θεοῦ, υἱὸς θεοῦ, τὸ τῶν ὄντων πρεσβύτερον ἄῤῥητον. On sait ce que valent en philosophie ces termes emphatiques ou mystiques; mais ce n'est pas de la philosophie qu'il faut chercher dans Philon, c'est du judaïsme mystique, déguisé autant que possible sous les formes de la spéculation alexandrine.

(1) Ὁ λόγος θεοῦ, t. I, p. 40. — Ἀρχέτυπος ἰδέα, II, 333, 44.

Je continue à le copier. Son logos n'est pas seulement l'idée des idées, le type divin du ciel et du monde, il est quelque chose de spécial ; et, considéré comme détaché de Dieu chez les Juifs, il est : δύναμις θεοῦ, τύπος τοῦ κόσμου νοητοῦ, εἰκών, σκιά, παράδειγμα, ἀρχέτυπος, ἰδέα ἑρμηνεύς, ἄγγελος μεσίτης, δεύτερος θεός. Il se réfléchit dans le monde ; il est lui-même le monde intellectuel (νοητὸς κόσμος) ; il est le gouverneur et l'âme de tout (κυβερνητὴς τοῦ παντός, ἡ τῶν ὅλων ψυχή). Il est dans l'espèce humaine la sagesse ou la force de toute sagesse ; il l'est surtout dans la nation judaïque, qui est la nation par excellence.

Le monde sensible est la copie du monde intellectuel. Rien de mortel n'est formé d'après le Suprême, le père de tout. Le mortel est fait d'après le second Dieu, d'après la *parole* de Dieu, qui est comme son ombre. « Moins parfait que lui, c'est encore un type pour d'autres. »

Cela est assurément peu clair et difficile à résumer ; mais ce qui est net, ce sont ces points-ci :

La cause du monde, c'est Dieu.

Mais Dieu n'enfante que le monde des idées, la seule chose qui soit réelle ; il ne déploie pas son activité dans ce qui est fini, vain et nul.

La matière du monde, ce sont les quatre éléments.

L'organe de la création, c'est le Logos.

La raison de l'économie du monde, c'est la bonté de l'ouvrier.

Toutefois une idée mystique domine, invariable, ces pensées, c'est celle-ci : En tout ce qu'il est, le monde sensible réfléchit le monde supérieur ; car le *lieu divin*, l'*espace saint*, est rempli de paroles incorporelles. Ces paroles sont des âmes immortelles, les idées ou les types qui donnent leur forme à chaque chose.

Mais est-ce là plutôt un reflet du platonisme que de ce judaïsme mystique qui engendra la kabbale? Je ne décide pas cette question ; je l'élève. Ce qu'il m'importe d'avoir bien constaté ici, c'est que ce mysticisme fut proclamé en

grec par le plus beau génie d'Alexandrie, au début de l'ère chrétienne. J'ajoute maintenant qu'à cette cosmologie, où le monde sensible ne participe aux idées du monde intellectuel que par un médiateur, répond une verbeuse anthropologie, qui n'est pas moins mystique. En effet, c'est encore Moïse qui est l'autorité du Juif alexandrin. Mais sur cette psychologie du judaïsme, dont l'austère pauvreté a été si souvent remarquée par la philosophie, Philon jette les plus brillantes théories de Platon (1).

Philon admet des âmes types, qui sont des intelligences célestes, distinctes des âmes humaines, car celles-ci ne sont pas nées de *paroles incorporelles*.

Au contraire, Dieu a soufflé l'haleine aux narines de l'homme, comme dit la Genèse ; et c'est en ce sens que l'homme est fait à l'image de Dieu, que l'âme humaine a reçu de Dieu le mouvement libre ou la spontanéité.

L'image divine n'est que dans notre intelligence. Notre νοῦς est semblable au Logōs divin, et par lui à Dieu. « Il est, comme l'enseignent les anciens, une cinquième essence, sphéroïde et meilleure que les quatre éléments ; il est de la même essence que le ciel et les astres (considérés comme intelligences) et dont l'âme humaine est une partie (2). Le νοῦς est descendu dans le corps ; il en remontera vers sa patrie ; il tient à ce monde des idées, le Logos lui ayant donné son esprit et l'ayant fait à l'image de Dieu. Le créateur de l'homme véritable, le vrai Démiurge est l'intelligence la plus pure, le seul Dieu, le Dieu un ; tandis que ce sont les πολλοί qui ont créé le soi-disant homme, l'homme sensible (3). L'âme, qui est d'origine céleste et spirituelle, retournera au pur éther et à son père ; tandis que le corps, qui est composé des quatre éléments, sera rendu au monde sensible. L'homme primitif était meilleur que ses descendants

(1) Carus, dans *Psychologie der Hebræer*, et d'autres.
(2) Opp. I, 512, 33, 41.
(3) Opp. I, 556, 16, 431, 432.

qui ne lui ressemblent plus, et Dieu n'a donné à nulle âme formée dans un corps de contempler son auteur. Seulement, par pitié pour chacune, il a créé la vertu ou la sagesse terrestre, image de la sagesse céleste. »

Pour l'origine du mal, Philon suit une sorte de théosophie mi-grecque, mi-judaïque, qu'il rattache aux textes bibliques de la manière la plus hardie. « La nature des êtres animés, dit-il, a d'abord été partagée entre une destinée rationnelle et une destinée irrationnelle. La rationnelle l'a été à son tour entre une espèce (εἶδος) corruptible et une espèce immortelle : la corruptible est celle des hommes; l'incorruptible, celle des âmes sans corps qui demeurent (περιπολοῦσι) vers l'air et le ciel. Celles-ci ne participent pas à la méchanceté, ayant eu dès l'origine un sort sans mélange et heureux, n'étant pas enchaînées au corps, ce domaine d'accidents infinis. Elles ne participent pas non plus aux choses irrationnelles; elles ne sont pas privées de réflexion, et ne sont pas surprises par les injustices volontaires qui viennent de la pensée. Presque seul de tous, l'homme ayant connaissance du bien et du mal, choisit souvent ce qui est mauvais, et fuit ce qui est digne de sa recherche. C'est donc très-convenablement que Dieu l'a créé conjointement avec ses lieutenants, en disant : *Faisons l'homme*, afin que les *rectitudes* de l'intelligence fussent rapportées à lui; les *fautes*, à eux. Car au Dieu suprême il ne paraissait pas convenable de faire par lui-même qu'il y eût dans une âme rationnelle (ἐν ψυχῇ λογικῇ) une voie vers le mal.... Dieu ne peut être que la source du bien, ainsi que le prouve ce texte. »

Ici Philon cite encore un de ces textes dont il fait ce qu'il lui plaît (1): « Si l'homme choisit le mal, c'est par deux raisons : il a d'abord la liberté du choix, puis le penchant de mal choisir. Mais ce penchant et cette liberté proviennent uniquement de ce que l'homme n'est pas l'ouvrage de

(1) Opp. t. I, 432. ed. Mangey. [Ed. Lips. II, 286.]

Dieu seul. S'il l'était, c'est Dieu seul qu'il réfléchirait ; sans doute, il serait moins parfait que son type, mais il serait aussi bon que ceux à qui Dieu seul a donné l'existence. »

C'était là, en philosophie profane et en religion révélée, une théorie nouvelle ; nous verrons que ce fut une de celles qui devaient se développer davantage.

Voyons maintenant ce que c'est que cette sagesse terrestre (ἐπίγειος σοφία) que Dieu, dans sa pitié, veut bien accorder à l'homme.

Elle n'est que la servante de l'autre, de la sagesse céleste qui est la science des choses divines et humaines, et celle des causes des unes et des autres (1). Ici Philon a l'air d'identifier la sagesse avec la philosophie profane, et dans sa définition il parle comme Cicéron, qui venait de mourir, et qui avait suivi les écoles grecques. Toutefois, ce n'est là qu'une concession de plus ; et pour Philon le vrai but de la science, ce n'est pas la connaissance, c'est la vertu, « ou en termes vulgaires, *le gouvernement du ventre et de la langue* (2) ; en termes relevés, *le chemin qui conduit à Dieu* (3). » Le but de la sagesse et celui de la vie de l'homme, c'est de devenir semblable à Dieu. Or, on se rapproche du Logos, l'image ou le reflet de la Divinité, par la pensée ; et la vertu s'acquiert par ces trois choses : l'instruction, dont Abraham [le berger contemplant les cieux] est le type ; la nature ou la force innée à l'homme, dont Isaac [le chasseur] est le type, et l'ascétisme, dont Jacob [le serviteur de Laban] est le type (4).

Cela devait surprendre les Grecs ; mais Philon avait soin de rendre sa théorie dans les termes de leurs écoles, surtout dans ceux de l'Académie. Philon se plaît beaucoup dans ces tours de force d'un éclectisme mystique, et peut-être sera-t-

(1) Ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν. I, 530, 35. Mangey

(2) Ἐγκράτεια γαστρὸς καὶ γλώττης. I, 530, 35.

(3) I, 294, 9.

(4) I, 646, 7.

il bon, pour mieux faire ressortir cette théorie de la ressemblance que la vertu ou l'ascétisme donne avec Dieu, théorie devenue si grande et si célèbre dans les écoles gnostiques et dans celle d'Ammonius, de produire le texte même où Philon l'expose avec le plus d'abandon. « De même que le soleil, dit-il, en se levant la première fois (lors de la création), a rempli de lumière l'obscurité de l'air, de même la vertu en se levant illumine le brouillard qui l'assiége, et dissipe ses ténèbres, qui sont grandes. » Ce ne sont que des assertions ; mais c'est là précisément ce qui plaît le plus à Philon, et à ce sujet je donnerai un exemple de la licence avec laquelle il traite les textes sacrés, au moyen de son *allégorisation*, qui fut bientôt considérée comme le sublime de la science.

« Dieu, dit la Genèse, mit là (au paradis) l'homme qu'il avait formé. En effet, Dieu étant bon et exerçant l'espèce humaine à la vertu comme à son œuvre la plus propre, mit l'intelligence dans la vertu, afin qu'à l'instar d'un bon cultivateur elle ne soigne et ne suive rien autre chose. On dira : Pourquoi, puisque Dieu a planté le paradis, et qu'il est saint d'imiter les œuvres de Dieu, m'est-il défendu de planter un bois à côté de l'autel (1) ? En effet, il est dit : Tu ne planteras pas de bocage, tu n'auras nul bois à côté de l'autel du Seigneur ton Dieu. Qu'en faut-il conclure, et comment faut-il entendre ce précepte? C'est qu'il convient à Dieu de planter et d'édifier les vertus dans l'âme. Mais l'intelligence, qui s'aime elle-même et qui est athée, s'imagine qu'elle est égale à Dieu, et croit qu'elle fait bien lorsqu'elle souffre quand elle est éprouvée. Or, comme c'est Dieu qui sème et qui plante les belles choses dans l'âme (2), l'intelligence qui dit, *C'est moi qui plante*, est impie. Ainsi, tu ne planteras pas, quand Dieu est le planteur; mais lorsque tu auras renversé les plantes dans l'âme, ô pensée, plante tout ce qui

(1) Allusion aux bois d'Astarté, plantés par les Juifs.
(2) L'espoir avec la pénitence et la justice. — Opp. II, 409. Mangey.

portera du fruit : seulement pas de bocage ; car dans ces bocages il y a des arbres sauvages et des arbres privés. Or, planter une seule méchanceté dans l'âme avec la vertu apprivoisée et féconde, c'est le propre de la lèpre à deux natures et mélangée (1). » On le voit, Philon se joue de son texte. Il s'en joue même sur la question sérieuse, à savoir, comment s'acquiert la vertu ou l'image de Dieu ?

« Le meilleur moyen d'obtenir la vertu, c'est l'ascétisme, c'est la *mortification*, la mise à mort de la chair. Ainsi chacun doit tuer le *frère* de l'esprit, le corps, le prochain, le très-rapproché, le frère de l'âme, et le voisin irrationnel du rationnel, le très-rapproché de l'intelligence, le *Logos émané* (λόγον προφορικόν), la parole, le discours. De cette manière seulement ce qui est le meilleur en nous peut devenir le serviteur du meilleur de ce qui est.

« D'abord l'homme est converti en âme, lorsque le corps par ce divorce est retranché, ainsi que les désirs infinis.

« En second lieu, il faut que l'âme rejette l'irrationnel, le voisin du rationnel ; et l'irrationnel se partage, comme un fleuve, en cinq bras, les sens, par lesquels il sait exciter toutes les passions. Puis, il faut encore que la raison éloigne et sépare d'elle son très-proche, la parole émise (λογός προφορικός). La raison ne subsistera donc plus que dans la pensée, veuve du corps, veuve de la sensation veuve de l'émission de la parole. C'est alors seulement, qu'ainsi délaissée et demeurant attentive pour elle seule, elle pourra embrasser le *seul*, purement, sans être attirée ailleurs (2).

« Enfin, l'âme doit aussi se dépouiller d'elle-même ; et le dernier degré dans cette voie d'élévation mystique, enseignée par la Genèse et Platon, le voici. Il est dit : C'est celui qui sort de toi qui sera ton héritier. Si donc, ô âme, tu veux hériter des biens divins, il ne te faut pas seulement

(1) Opp. t. I, p. 201, p. 53. Mangey. [Edit. Lips. I, p. 71, 72.]
(2) Opp. I, 559

abandonner la terre, le corps et la parenté, les sens, la maison paternelle, ou la parole émise, mais te fuir toi-même. Sors donc de toi comme les Corybantes, qui sont ivres d'enthousiasme divin. Car il y a héritage des biens célestes là seulement où l'âme, pleine d'enthousiasme, n'est plus avec elle-même, où elle jouit, au contraire, avec abandon de l'amour divin, et est attirée en haut vers le Père, par la vérité (1). »

Ce degré, on le voit, ce n'est plus le simple enthousiasme, c'en est l'ivresse. Or c'est là le dernier trait, mais le trait capital, de ce qu'on appelle communément le système philosophique de Philon. Mais cet écrivain n'a pas eu de système. Il n'a eu qu'une science étendue, une haute intelligence et une rare exaltation pour les doctrines de Moïse, telles que les avait faites l'école judaïque d'Alexandrie, à la suite de ses relations avec l'Orient et la Grèce. En effet, Philon n'est pas l'auteur de la doctrine qu'il expose. Cette doctrine n'est pas celle d'un individu. Nul n'eût osé, de son autorité privée, la prêter aux Écritures sacrées de son peuple. Elle est le fait commun de tous les hommes éminents du judaïsme alexandrin; tout le mérite de Philon est de l'avoir présentée dans un langage plus philosophique et dans des circonstances plus religieuses.

Mais quelle sensation a-t-il produite dans Alexandrie?

Comme théorie, ce qu'on appelle le système de Philon a peu de valeur; et quelque peine que nous ayons prise, les uns et les autres, depuis plus d'un demi-siècle, pour retrouver toutes les traces laissées par cet écrivain, nous n'avons pu reconnaître dans son œuvre les marques d'un personnage du premier rang. Comme écrivain habile, il offre, pour l'histoire de la pensée, un bel ensemble de vues morales et de tendances religieuses. Ses pages, hardiment jetées au milieu du monde grec, furent importantes. Il s'y trouvait de quoi exciter fortement les intelligences. A ceux qui avaient écouté

(1) Opp. I, 95

Antiochus revenant au platonisme dogmatique, ainsi qu'à ceux qui désiraient connaître les doctrines de cet Orient dont la philosophie s'était si peu occupée depuis Platon — car dans Alexandrie il n'y a que les princes, les mathématiciens, les naturalistes et les négociants qui se soient enquis de l'Orient — à ceux-là Philon présentait des idées d'un spiritualisme moral et d'un mysticisme religieux inconnus au monde grec. Il leur présentait surtout, avec les plus riches développements, une révélation divine donnant à l'intelligence humaine un système complet d'institutions et de croyances. Le code de cette révélation n'était pas nouveau pour Alexandrie, qui n'ignorait pas tout à fait que la Perse, l'Égypte et l'Inde avaient aussi des livres dits révélés, et dont les traditions mythologiques reposaient en quelque sorte sur des idées semblables. Mais jusqu'ici aucun philosophe n'avait exposé la théorie des codes juifs; les vrais principes qu'ils contenaient étaient aussi inconnus aux Grecs que ceux des livres sacrés de l'Orient. En général, de tous les systèmes religieux de l'antiquité, aucun ne se trouvait exposé dans la littérature grecque quand Philon venait publier et commenter celui du judaïsme. Or, Philon apportait dans son œuvre une grande habileté. Il donnait moins le judaïsme qu'il n'en appelait à ses textes; et il interprétait ces textes en les citant à l'appui de la haute science de Platon, d'Aristote, des stoïciens, plutôt qu'il n'appelait le judaïsme en aide à cette science. Du moins le voyait-on s'autoriser avec la même confiance des paroles d'Anaxagore, d'Empédocle ou de Pythagore et des pratiques des esséniens de la Judée, des thérapeutes de l'Égypte et des mages de la Chaldée. Mais Philon n'est pas ce qu'il paraît. Tout en montrant sur certaines questions cet accord si nouveau pour les Grecs; tout en s'appropriant ce qu'il trouve de bon dans la philosophie d'Athènes et dans celle de l'Orient, il reste au fond du cœur en garde contre l'une et l'autre. Le panthéisme de celle-ci et le sensualisme de celle-là lui déplaisent également, et il

critique les mages de la Chaldée comme les chefs du Lycée, dont il rejette la théorie sur l'éternité du monde. Ce sont ses coreligionnaires, les thérapeutes et les esséniens, qui sont l'image de la sagesse céleste et celle de la sagesse terrestre (1); et les prophètes et les législateurs du judaïsme, grâce à ses savantes allégorisations, sont la source de toute science.

Mais cette pensée réservée, Philon la déroba aux Grecs le mieux qu'il put; et sa tactique n'a pas dû les éblouir. Les écrits de Philon ne leur offraient rien comme enseignement systématique, et les offensaient sous beaucoup de rapports. Ils faisaient trop bon marché de la logique et de la physique, ces deux sciences fondamentales des écoles grecques (2). Ils blessaient leur vanité nationale en mettant au-dessus de leur philosophie la sagesse de la Judée. Quand Philon disait qu'il venait, comme Socrate, enseigner à l'homme l'art de s'occuper de son âme, il excitait leur sourire (3). Il les étonnait au moins quand il leur disait que la philosophie était peu de chose; que, dût-elle connaître le monde entier, elle ne connaîtrait pas Dieu; qu'on ne peut observer que les forces qui le servent (4), tandis que Dieu seul peut donner la connaissance de la vérité. Quand il disait qu'elle sort d'une bonne interprétation des codes sacrés, qui renferment de grands mystères, mais qui exigent, pour les découvrir, une grande piété, et qu'on n'arrive à la connaissance des choses divines que par une sorte d'enthousiasme, par un long exercice dans la contemplation du monde des idées (5), types divins des choses, enfin par ces moments d'extase où l'âme est enlevée à la perception extérieure et rentre en elle-même; quand Philon ajoutait, avec une orgueilleuse franchise, qu'il recevait lui-même des

(1) Opp. I, 56. 1, 549, 39.
(2) Opp. I, p. 459 D.
(3) Opp. I, p. 465, 466.
(4) Id. p. 546.
(5) De Creat. mundi, 23, p. 10. — De Ebrietate, 25, p. 362.

révélations ou des inspirations divines, il blessait tous les Grecs. Les uns sortaient du scepticisme, les autres du probabilisme. Les platoniciens eux-mêmes ne reconnaissaient que l'intuition comme source suprême de la science. Ils devaient donc trouver étrange un homme qui venait s'introduire dans leurs rangs, en affirmant que souvent il avait abordé sa tâche plein d'idées, et que pourtant il n'avait rien fait; tandis qu'il lui était arrivé mille fois de venir à son travail l'esprit vide, et d'être rempli de pensées descendues d'en haut, et saisi d'un tel enthousiasme qu'il oubliait tout ce qui l'entourait, qu'il s'oubliait lui-même, ainsi que tout ce qui était dit et ce qui était écrit (1).

Cependant, écrivain juif plus élégant et plus philosophique qu'aucun autre avant lui, il méritait qu'on l'étudiât un instant. Cela se pouvait aisément. Il rentrait dans les théories des platoniciens sur beaucoup de questions. Ainsi il disait comme eux que la perception sensible se rattache à l'individuel, qui trompe; que la connaissance supérieure est celle des espèces, qui ne périssent pas comme les choses individuelles, mais sont éternelles, parce qu'elles sont les images des types qui se trouvent dans l'intelligence divine (2); que l'espèce suprême est le type primitif de toutes choses, le monde intelligible, ou plutôt que c'est Dieu (3); que Dieu est l'Être, le Un et le Tout; qu'il est meilleur que le Bon, plus pur que le Un, et supérieur au Beau (4). Il est vrai que, même dans ces définitions, Philon affectait encore de voir plus loin que Platon et ses disciples; mais il devait exciter par là même l'attention de la surprise et les ardeurs de la polémique, résultats qui ne sont pas à dédaigner quand on veut frapper.

La sensation produite par Philon a-t-elle un peu agité

(1) Opp. I, p. 144, ed. Mangey.
(2) Opp. p. 32, 414, M.
(3) Id. p. 6 M. p. 81, M.
(4) Id. 472, M.

Alexandrie ou le monde grec? Une polémique s'est-elle établie, et les philosophes se sont-ils irrités des prétentions, si étranges pour eux, d'un juif qui, après avoir puisé aux principales écoles, se constituait à la fois le disciple et le maître de la Grèce? En un mot, les philosophes grecs ont-ils lu et ont-ils combattu Philon?

Je l'ai déjà dit, il y a peu de traces de son influence sur les études grecques. J'admets cependant, on le voit par les impressions mêmes que je suppose, que les savants d'Alexandrie, en guerre avec le judaïsme depuis le siècle de Manéthon, ont pris connaissance de ses ouvrages. Cela était tout simple. Philon était un écrivain distingué pour ce temps, et politiquement un personnage assez considérable pour être chargé, malgré sa vieillesse, par les juifs de la ville, d'une députation près de l'empereur Caligula, l'an 40 de notre ère. Comment les gens du Musée, institution rétablie par Auguste, auraient-ils ignoré les travaux d'un tel homme? Peu de temps après ses publications, nous trouvons une sorte de recrudescence de la vieille polémique d'Alexandrie, qui remontait à Manéthon d'Héliopolis et à Hécatée d'Abdère. Il me semble que ce fait même atteste la sensation produite par les écrits si considérables et si suivis de Philon. En effet, la querelle éclata avec tant de violence, que Josèphe, réfugié à Rome, y rédigea, pour soutenir le judaïsme, son fameux traité contre Apion, qu'on ne saurait trop consulter quand on veut étudier Alexandrie religieuse. Dans cette ville et à Rome, un grammairien polygraphe, Apion, et un prêtre philosophe, Chérémon d'Alexandrie, avaient attaqué avec plus de violence que jamais les juifs, leurs prétentions, leurs doctrines, leurs lois, leurs institutions, leurs prophètes, leur législateur. Il est impossible de ne pas admettre que Philon fut la cause de ces attaques, et que Josèphe voulut continuer l'œuvre d'Aristobule et de Philon, autant qu'il était en état de le faire, lui qui n'était pas philosophe, qui n'était plus, quand il prit la plume,

qu'un guerrier exilé, nourri par les bienfaits de l'empire.

Ce sera d'un autre ordre de faits que ressortira pour nous l'intime conviction qu'on connut Philon dans les écoles des philosophes, et qu'ils se fortifièrent, par cet exemple, dans des tendances religieuses qui déjà les préoccupaient.

Du moins, rien n'était plus propre que les écrits de Philon à corroborer l'idée qu'on pouvait relever la religion par la philosophie. Et certes c'était le cas de s'en occuper, quand déjà un autre phénomène plus important que l'éclectisme de Philon, un système qui venait élever le judaïsme à la plus haute spiritualité et à l'universalité la plus idéale, faisait son apparition sur l'horizon d'Alexandrie.

Philon, en effet, semblait envoyé par la Providence, et au moment le plus opportun, pour préparer la Grèce alexandrine, la Grèce la plus sérieuse et la plus religieuse, à recevoir le christianisme.

Aussi cette religion a-t-elle fait son entrée dans la Grèce savante par Alexandrie, et le christianisme a-t-il fixé l'attention dès le premier siècle de l'école d'Alexandrie.

Dès le premier siècle, il s'y est installé fortement. Qu'y a-t-il produit pour la philosophie de cette époque?

CHAPITRE V.

LE CHRISTIANISME ET LE GNOSTICISME.

Nous venons de le dire, l'œuvre de Philon acquiert son importance la plus spéciale quand on la considère comme une sorte d'initiation offerte aux Grecs à une religion plus pure et plus universelle, religion dont l'entrée dans le monde était préparée, d'une manière indirecte, par la spéculation orientale et la philosophie grecque, d'une manière directe, par la révélation judaïque, et qui faisait son apparition en Judée, en Grèce, en Égypte, au moment même où Philon traçait ses dernières pages dans Alexandrie. Cette religion, qu'un de ses apôtres les plus éloquents appelait une folie aux yeux des Grecs, et qui souleva des résistances si violentes dans Jérusalem, Athènes et Rome, en eût rencontré de plus grandes encore si Philon ne s'en fût constitué le précurseur sans le savoir. Elle venait cependant donner ce que toutes les âmes religieuses demandaient aux écoles et aux sanctuaires, sans pouvoir l'obtenir. Elle offrait la certitude sur les plus hautes questions à résoudre, sur le commencement et la fin de l'homme, l'origine et le but du monde, la nature et le gouvernement de Dieu, ses rapports présents et futurs avec nous, et le culte dont il doit être l'objet.

Cela était désiré et cherché avec ardeur; mais cela était voulu sous une certaine forme. Cela était demandé à la raison. En l'offrant, le christianisme apportait, non pas des solutions, mais des croyances; non pas des théories philosophiques, mais des institutions morales et religieuses. Ce fut là ce qui surprit, ce qui choqua comme une sorte d'énormité. C'en était une, en effet, que d'en venir à un dogmatisme absolu après tant d'écoles de scepticisme, à une révélation divine après tant de siècles de méditation humaine. Le christianisme s'en inquiéta peu. Il ne se contint pas, comme les enseignements philosophiques qui l'avaient précédé, dans l'enceinte d'une école : il se posa foi et vie et salut du monde. Il frappa indistinctement le judaïsme oriental dans Jérusalem et le polythéisme oriental dans Antioche, où furent plusieurs de ses apôtres ; le polythéisme mixte et les doctrines mi-grecques, mi-asiatiques dans Éphèse, où fut saint Jean, son théologien le plus sublime; le polythéisme d'Occident et la philosophie grecque dans Athènes, où se rendit saint Paul. Il frappa toutes les doctrines religieuses et toutes les institutions politiques dans Rome, où furent saint Pierre et saint Paul. Il frappa la science de la Grèce dans Alexandrie, où alla saint Marc, dont les travaux apostoliques n'eurent pas d'historien, mais dont l'œuvre porta des fruits abondants.

Le christianisme ne se donna nulle part comme une doctrine de plus, comme une philosophie à examiner. Il se présenta partout comme la dernière doctrine, une doctrine à recevoir avec foi, à pratiquer en vue de Dieu, et au mépris de toute autre religion, de toute autre morale, de tel ordre de choses que ce fût. Sa théologie n'était pas, comme les théogonies de l'Égypte ou de l'Orient, un système de spéculations sur Dieu ou les dieux. Sa morale ne venait pas, comme celle de Socrate, amender la politique appliquée aux affaires d'une petite république. Elle n'était pas non plus, comme celle des thérapeutes, une sorte d'ascétisme borné à la vie contemplative du désert. Elle se donnait comme une règle

absolue et universelle, la même pour toutes les situations de la vie, pour tous les climats, toutes les nations et tous les temps. Elle était surtout exclusive, non d'aucune pensée humaine ni d'aucune loi divine, mais de toute transaction avec d'autres systèmes.

Dans son enseignement, présenté partout avec la même confiance comme autorité suprême, sans mystère, sans exotérisme ni ésotérisme, elle ne demanda pas une place quelconque : elle somma toutes les doctrines de lui céder les intelligences et les âmes. Elle n'était pas une science, mais l'unique voie de salut. En effet, elle présentait une anthropologie nouvelle, qui se rattachait plutôt aux dogmes de l'Orient qu'aux études de la Grèce. C'était sa théorie de la chute et de la rédemption, qui domine tout. Cette théorie révolta le judaïsme comme le paganisme. Ni l'un ni l'autre ne se rendit à ce système : ils le repoussèrent, au contraire, avec ricanement et avec violence. Ce furent tous les prêtres qui le combattirent à Jérusalem, et tous les philosophes qui l'attaquèrent à Athènes. A Rome et à Alexandrie, ils excitèrent contre la nouvelle doctrine les autorités chargées de la protection des anciennes. Ils furent presque partout les premiers à s'émouvoir pour les vieilles institutions qui les avaient si longtemps opprimés.

Aussi, dès son début, la nouvelle doctrine s'adressa-t-elle à leur raison. En effet, saint Paul ouvrit le débat dans Antioche et dans Athènes, villes de sophistes et de rhéteurs ; saint Jean dans Éphèse, cité mi-grecque, mi-orientale, où régnaient des sectes diverses ; saint Marc dans Alexandrie, le foyer de la science grecque. La philosophie montra d'abord, pour un enseignement qui n'offrait pas de théories à discuter et qui n'en discutait pas, ce dédain dont l'historien des apôtres rend compte dans le récit de la mission de saint Paul à Athènes. Toutefois, quelques philosophes, Justin martyr et Athénagore à leur tête, examinèrent bientôt ses textes, ses croyances et les mœurs de ses partisans, et se

firent chrétiens, à l'exemple de Denys d'Athènes, d'Apollos d'Alexandrie, de Clément de Rome.

Déjà il n'était plus possible à la philosophie de se cacher un autre fait. C'est que le christianisme gagnait les populations, et les organisait fortement dans l'empire en association de fidèles, en *église*. En effet, la religion chrétienne avait emprunté aux assemblées populaires d'Athènes ce mot, dont elle devait faire un emploi si imposant. Et non-seulement elle élevait pour chacune de ses assemblées des temples et des autels dans les provinces grecques, romaines, asiatiques, africaines; mais autour de ces autels et de ces temples elle groupait une communauté. Vertueuse, sobre, sainte, dévouée à la cause de Dieu, et plus soumise à ses ministres qu'à nulle autre autorité ; pleine de respect pour la loi et ses magistrats, l'Église leur obéissait dans tout ce qui n'était pas contraire à la foi. Elle faisait cette distinction depuis son origine ; elle la fit chaque jour avec plus d'énergie et plus d'ambition.

Déjà elle ne se bornait plus à proscrire le polythéisme avec les chefs-d'œuvre de sa littérature et les monuments de ses arts ; elle atteignait celles des lois et des institutions qui touchaient au culte, et toutes y aboutissaient, même le service des armées. Or, l'école chrétienne prêchait publiquement et convertissait les peuples à la clarté du jour. Pour la combattre, il ne suffisait plus désormais de lui opposer cette polémique de vaines chicanes ou de menteries calomnieuses qu'on avait adoptée dans l'origine : il fallait ou la laisser convertir l'État, ou l'attaquer par des moyens plus efficaces que les siens, ou la détruire le fer en main. Ces trois systèmes furent successivement proposés par les philosophes, et tentés par les gouverneurs des provinces ou les chefs de l'empire. Un philosophe qui occupa le trône, Julien, essaya même indirectement de faire des païens une sorte de chrétiens. Il prescrivit à son sacerdoce d'imiter ce que le culte de ces derniers avait de plus frappant : ses institutions et ses pratiques, la prédication et la prière.

On s'imagine souvent que les philosophes ne connurent pas les chrétiens, ou qu'avec le gouvernement ils ne virent d'eux que le fait social. Le christianisme intérieur aurait donc passé à peu près inaperçu. C'est une erreur. Les philosophes d'Alexandrie connurent la nouvelle doctrine dès son entrée dans le monde. Ils la connurent par les chrétiens liés de parenté avec les familles juives de l'Égypte; par les Juifs, qui ne cessèrent de visiter Antioche et Jérusalem; par eux-mêmes. Dès le premier siècle, ils purent l'entendre prêcher dans leurs murs, et dès le second il se présenta sous leurs yeux deux faits également propres l'un et l'autre à les surprendre. D'abord, les chrétiens se montrèrent familiers avec la philosophie, lisant les ouvrages de Philon et de Platon. En effet, dans des écrits prônés ou cités partout, les docteurs du christianisme [Aristide, Méliton, Miltiade, Quadrat, Justin martyr, Tatien, Théophile, Athénagore, saint Pantène, Clément d'Alexandrie, Tertullien et saint Cyprien] lancèrent contre eux un système complet de polémique agressive et défensive, et leur portèrent les coups les plus énergiques. En second lieu, les docteurs chrétiens élevèrent l'école des catéchumènes d'Alexandrie au rang d'une institution spéciale, propre à former des hommes capables de faire triompher ce système, en faisant précisément, mais avec bonne foi et sobriété, à l'honneur de leur enseignement, ce que Philon avait fait à l'honneur du judaïsme, avec toute espèce de moyens.

En effet, ils admirent tout ce que la philosophie enseignait de compatible avec leurs doctrines. C'est là ce qui se fait dans la guerre la plus vulgaire comme la plus raffinée.

Les chrétiens eurent, dès le début de leur école agrandie, trois hommes remarquables : saint Pantène, ancien stoïcien; Athénagore et Justin martyr, anciens platoniciens. Les deux premiers d'entre eux professèrent au *Didascalée*. Sortis tous trois du polythéisme et portant avec gloire le pallium des philosophes dans les rangs des chrétiens, qui les

avaient reçus avec un saint empressement, ils figurent tous trois dans l'histoire intime d'Alexandrie. Justin, de Sichem en Palestine, ne fit dans Alexandrie (1) qu'un séjour passager; mais il y professa une opinion qui eut de l'écho dans toute l'Église savante. Elle n'était pas nouvelle, puisqu'elle appartenait à l'école judaïque d'Alexandrie; mais Justin en fit le premier un point de vue chrétien : c'est que Platon et d'autres philosophes avaient puisé dans les codes du judaïsme ce qu'ils disaient de plus grave et de plus sublime.

Cette opinion était merveilleusement propre à justifier le culte qu'on ne pouvait s'empêcher d'accorder à Platon, et l'éclectisme pour lequel Justin avait tout le penchant qui distingue son siècle. Ce penchant l'amena à dire que tout le genre humain participait au *Logos* de Dieu ou à Jésus-Christ; que ceux qui vivaient conformément au *Logos* étaient *chrétiens* quand même on les tenait pour *athées* [ἄθεοι], tels que Socrate, Héraclite et ceux qui lui ressemblent (2).

Il faut en convenir, il n'est rien de plus étrange que ce langage; et cependant rien n'est plus chrétien. Le christianisme est offert à tout le genre humain, et pour cette raison même tout le monde est admis à participer au Logos, le fils de Dieu. Il est donc juste d'ouvrir les rangs à tous ceux qui ont connu la puissance du Logos (la pensée suprême, la pensée de Dieu), quoiqu'ils semblent au vulgaire n'avoir pas connu le vrai Dieu et avoir été athées. On s'est étonné que Justin eût omis Platon. Mais qui dit Socrate dit l'école de Socrate. Toutefois Justin ne va pas plus loin; il ne met pas Aristote au nombre des *chrétiens*, ou de ceux qui ont connu le Logos. S'il nomme Héraclite, c'est qu'il avait proclamé le *Logos*, avant tous les philosophes, comme le type de la vérité universelle et divine. Cette tolérance est curieuse. Elle est à la fois digne d'un ancien philosophe et de l'école

(1) Martyr à Rome, l'an 163.
(2) Apol. II, p. 83, ed. Morell.

chrétienne qui l'accueillit ; car je dois ajouter qu'elle forma comme le fond de la pensée alexandrine sur cette matière.

Athénagore d'Athènes, qui fut à la tête du Didascalée, ne pouvait que la goûter. Élevé aux écoles de la Grèce, il aimait à puiser dans leurs enseignements les plus purs, et surtout dans le platonisme ; et saint Pantène, qui lui succéda à la tête de la même institution, était trop convaincu de la pureté des principes du Portique pour ne pas en reconnaître l'accord avec ceux du christianisme.

Ces trois docteurs n'étaient pas des métaphysiciens éminents. L'histoire des écoles grecques ne cite pas même leurs noms ; mais, élevés parmi les philosophes, ils n'en étaient pas inconnus. L'importance de leur enseignement et sa trace dans Alexandrie sont attestées par l'ouvrage où Celse les attaqua avec violence, ouvrage malheureusement perdu pour nous, mais que nous connaissons fort bien par la réfutation qu'en fit Origène. Ce docteur n'y répondit, il est vrai, qu'un siècle après sa publication ; mais ce fait même atteste que Celse avait attaqué avec assez d'habileté pour agiter longtemps les esprits. Son livre était plein d'erreurs. Par exemple, l'auteur avait visité lui-même les divers sanctuaires et les écoles d'Alexandrie, et il confondait les gnostiques avec les chrétiens. Mais cette confusion n'était pas de l'ignorance, quoique Origène soit assez charitable pour le supposer. Celse était même un peu autorisé à mettre ensemble les chrétiens et les gnostiques, puisque les derniers faisaient de si larges emprunts aux premiers. Dans Alexandrie, le langage des chrétiens était d'ailleurs si indulgent pour les gnostiques, qu'un des chefs les plus illustres du Didascalée, Clément d'Alexandrie, ne tarda pas à prendre le mot de *gnostiques* dans son acception la plus pure, et d'en faire le synonyme de *parfaits* chrétiens (1).

(1) Daehne, de γνώσει Clementis Alex. et de vestigiis neoplatonicæ philos. in ea obviis. Lip., 1831, in-8°.

Clément fut en général le plus tolérant des philosophes du christianisme alexandrin, et l'homme le mieux appelé à l'introduire au Musée, si ce n'est tout entier, du moins dans sa substance et dans ses tendances. Et peut-être qu'il eût eu cette gloire, s'il ne se fût trouvé tout à coup un homme capable de paralyser cette œuvre. J'entends Ammonius Saccas, le contemporain de Clément, et qui me paraît avoir subi comme lui, dans Alexandrie même, quelques-unes des influences philosophiques les plus salutaires, quoiqu'elles fussent mêlées, pour Ammonius, de beaucoup d'erreurs.

Je vais préciser ces influences avant d'arriver à l'un et à l'autre des deux philosophes : elles sont, les unes plus orientales et plus religieuses, les autres plus occidentales et plus philosophiques. Je parlerai d'abord des premières.

Le judaïsme n'avait pas encore achevé de prendre dans Alexandrie sa forme un peu philosophique, que déjà le christianisme venait l'y remplacer. Le christianisme n'avait pas achevé de prendre la sienne, qu'un système sorti de lui, du judaïsme et de l'Orient, vint à son tour se présenter dans Alexandrie et y chercher sa forme scientifique. C'est le gnosticisme, dont j'ai montré l'origine soit dans le sein même du christianisme (1), soit ailleurs (2), et qui forma dans Alexandrie, quelques générations avant Ammonius Saccas, un parti éclectique beaucoup plus curieux et beaucoup plus important que ne le fut jamais celui d'Ammonius, quoique l'histoire profane en ait moins parlé. Je ne rentrerai pas ici une troisième fois dans les détails que j'ai donnés deux fois dans d'autres ouvrages ; mais je dois dire, par voie de résumé, que des docteurs sortis les uns du judaïsme, les autres du polythéisme [grec, égyptien ou asiatique], d'autres encore des écoles de la philosophie [athénienne, alexandrine, antiochienne ou éphésienne], reconnurent, tout en rejetant

(1) Voir mon Histoire générale du christianisme, de ses doctrines et de ses institutions, 2e édition, 4 vol. in-8°.

(2) Mon Histoire critique du gnosticisme, 2e édit., 3 vol. in-8°.

certaines traditions de l'Église, que la religion chrétienne offrait des théories excellentes; qu'ils adoptèrent ces théories, sans les admettre toutefois avec tous leurs principes et toutes leurs conséquences. Ces docteurs ne renoncèrent pas non plus à celles de leurs anciennes doctrines qui ne leur semblaient pas remplacées par le christianisme, ou qui leur paraissaient propres à l'enrichir. Ils pensaient que la vérité ne se rencontrait sous une forme absolue dans aucun système; qu'elle était, au contraire, le partage commun des intelligences d'élite et des codes sacrés de tous les peuples civilisés. Ils prétendaient qu'une race d'élus la tenait de l'Être suprême par une révélation primitive, et était chargée de la transmettre secrètement, de génération en génération, aux hommes appelés à la comprendre. Ils qualifiaient ces hommes de *spirituels* ou de *pneumatiques*, par opposition à ceux qui n'ont, disaient-ils, d'entendement que pour les choses matérielles, et qu'ils appelaient les *matériels* ou les *hyliques* (ὑλικοί). Quant aux religions anciennes, ces docteurs enseignèrent que les dieux vénérés du vulgaire étaient tout au plus des puissances secondaires, des manifestations émanées du Dieu suprême; que ce chef ou père était *inconnu* de l'espèce humaine, et qu'en particulier le Dieu des Juifs, qui montra un caractère si jaloux et si vindicatif, n'était que le conducteur des sept divinités planétaires. Passant de là à la critique du christianisme, ils dirent que son auteur était bien une des manifestations (Éons) les plus pures du *Père inconnu;* qu'il n'en était pas, à la vérité, une des plus rapprochées de lui; qu'il n'était que le frère ou le compagnon de Sophia céleste, le trentième ou le dernier des Éons; mais qu'entraîné dans le monde par son amour pour sa sœur égarée et par sa mission de rédempteur, le premier il avait fait connaître le *Père* d'une manière positive. Toutefois ses disciples, nés dans les préjugés du judaïsme et incapables de s'élever à la hauteur de ses vues d'universalité, avaient involontairement altéré ses enseignements. Ils avaient altéré,

effet, ce sage, né en Asie, s'attacha fort jeune aux doctrines de Pythagore, et, selon la tradition commune, il était allé s'instruire en Orient peu de temps après la publication des écrits de Philon, et peu de temps avant la fondation des premières écoles chrétiennes et des premières sectes gnostiques d'Alexandrie.

On a fondé sur cette tradition des conjectures de tout genre.

Pour prouver que c'est le christianisme qui a conduit ce philosophe en Orient, on a dit que, d'après Eusèbe, la vie d'Apollonius, écrite par Philostrate l'ancien, à la demande de l'impératrice Julia Domna, n'était qu'une sorte d'imitation ou de parodie de la vie de Jésus-Christ; et l'on a cru que ce fait, joint à d'autres, attestait une grande intimité des Grecs avec les textes de l'Orient (1).

Mais d'abord les Évangiles sont des textes grecs écrits dans des provinces grecques ou romaines. Ensuite, quand même Philostrate aurait suivi un type chrétien dans la composition de sa biographie, cela ne prouverait rien à l'égard d'Apollonius. Enfin quand même Apollonius eût été attiré en Asie par le retentissement des grands noms de l'Évangile, ce que j'admets un peu, cela ne prouverait rien pour les études orientales des philosophes d'Alexandrie.

Ces hypothèses sont donc stériles. Il est très-vrai que la biographie d'Apollonius par Philostrate est un récit de faits merveilleux, et qu'on peut le rapprocher de ceux de l'Évangile sous certains points de vue. Car qu'est-ce qu'on ne compare pas, avec beaucoup de savoir-faire? Il est même probable que Philostrate a voulu imiter ce qui lui paraissait digne d'imitation dans la vie de Jésus-Christ : la sainteté des pensées, l'abnégation et la pauvreté, l'apparition au temple et l'enseignement dans les synagogues (2), les miracles. Mais ce sont là des œuvres ou des choses spéciales; et

(1) Baur, Apollonius von Tyane und Christus. Tubingue, 1832.

(2) Ce philosophe dit que la foule accourait aux temples dans lesquels Apollonius enseignait. Lib. III, c. 41.

trouvèrent dans Alexandrie, où elles furent réfutées par les chrétiens et les païens. Clément les combattit en leur opposant la gnose chrétienne, et Celse les attaqua comme les chrétiens ; le livre d'Origène contre ce philosophe en fournit la preuve (1). On voit dans les écrits de Plotin et dans la biographie de ce philosophe par Porphyre, que plus tard encore les écoles païennes, il faut leur rendre cette justice (2), les combattirent avec autant de mesure que d'énergie. Ces attaques, dont le commencement et la fin sont marqués par Celse et Plotin (160 à 260 ap. J.-C.), prouvent que les gnostiques occupèrent les philosophes d'Alexandrie pendant tout un siècle au moins. C'était tout simple : leurs écrits et leurs leçons, que l'enseignement d'Alexandrie modifia profondément, offraient sous plusieurs rapports un éclectisme nouveau pour les métaphysiciens du Musée. Dans l'une des écoles gnostiques, on voyait la fusion du christianisme avec le judaïsme (3). Dans une autre, on professait quelques doctrines de la Perse et quelques théories de l'Inde (4), encore plus que celles du christianisme. Ailleurs c'était le mélange des doctrines chrétiennes avec les plus riches théogonies de l'Égypte (5). Plus loin, c'était l'union de quelques idées bibliques avec certaines théories platoniciennes ou philoniennes (6). Plus loin encore, c'était un système de pure licence et d'audacieuse opposition contre toutes les lois de morale établies chez quelque nation que ce fût (7).

Les gnostiques enseignaient d'ailleurs dans toutes leurs

(1) Orig. contra Celsum, libri VI.

(2) Plotin. adversus Gnosticos. — Porphyr. Vita Plotini, c. 16.

(3) Gfroerer, t. II, Geschichte der Urchristenthums, montre l'affinité d'Elxaï et des Alexandrins.

(4) Schmidt, über die Verwandschaft der gnost. theos. Lehr. mit den Relig. Syst. des Orients.

(5) Système des Valentiniens et des Basilidiens.

(6) Paetsch, Christenthum, Gnosticismus und Scholasticismus. Berlin, 1832, in-8°.

(7) Les Séthiens et les Caïnites.

écoles certaines doctrines fondamentales qui méritaient bien l'attention des Grecs, dans la situation des esprits, le dénûment moral où ils étaient tombés, et la douleur qu'ils en ressentaient. Ces doctrines auraient dû les saisir d'autant plus qu'ils les retrouvaient, malgré la diversité des formes, dans les systèmes de Platon et dans celui de Philon, où elles apparaissent comme d'antiques débris ou de nouveaux emprunts de l'Orient. C'était d'abord l'antithèse que les sectaires posaient entre le monde intellectuel et le monde matériel, dont ils disaient, le premier, foyer et type de la lumière et du bien; le second, source et véhicule des ténèbres et du mal. C'était ensuite la théorie de l'émanation, qu'ils développaient en partant du suprême et en passant par le Logos (la première puissance), par les puissances, par les intelligences, par les Éons et par les anges, jusqu'aux hommes; de telle sorte que ni dans leur cosmogonie, ni dans leur anthropogonie, ils n'admettaient de contact immédiat entre Dieu et la matière.

Il est vrai que, sur ces deux principes fondamentaux, les gnostiques établissaient une cosmologie, une éonogonie, une christologie, une pneumatologie, une anthropologie et une eschatologie fort étranges pour des philosophes de cette époque, et même pour des platoniciens; mais toutes ces théories étaient d'une extrême richesse et d'une valeur merveilleuse pour l'histoire de la philosophie.

La Grèce n'avait rien enseigné, rien entendu de pareil; elle eût pu s'occuper sérieusement de ces théories. Et cependant je ne trouve aucune preuve qu'elle l'ait fait. Cela était pour elle peu grec et très-barbare. Les écrits de Celse et de Plotin s'arrêtent aux généralités, et les philosophes du Musée se montrèrent presque aussi prudes pour ces systèmes que leurs confrères les grammairiens pour les dialectes grecs des Juifs et des Égyptiens (1).

(1) V. ci-dessus le chapitre sur les dialectes.

CHAPITRE VI.

LES TENDANCES ORIENTALES ET ÉCLECTIQUES. — APOLLONIUS DE TYANE. — POTAMON ET AMMONIUS D'ALEXANDRIE. — PLUTARQUE DE CHÉRONÉE. — NUMÉNIUS D'APAMÉE.

Il ne résulte non plus d'aucun texte que les doctrines orientales aient été sérieusement étudiées dans Alexandrie; et cela surprend d'autant plus que, d'après une tradition reçue chez les Grecs, leurs philosophes les plus éminents, Pythagore et Platon, auraient visité l'Asie. Aristote aussi aurait puisé à cette source par l'intervention d'Alexandre, qui lui aurait fait communiquer des documents précieux sur la politique; tradition appuyée sur la circonstance qu'un disciple d'Aristote, Callisthène, avait accompagné le conquérant. Il est vrai que ce philosophe n'avait rien écrit de spécial sur l'Orient; mais on expliquait son silence par le fait qu'il n'avait pu aborder ni les sanctuaires, ni les écoles, ni les écrits de cette contrée, dont il ignorait tous les idiomes. On savait d'ailleurs qu'il n'était pas conduit aux recherches de ce genre par la nature de ses doctrines, ni par celle de son caractère; et l'on nourrissait l'espoir qu'un jour, avec plus de curiosité et plus de science, un autre pourrait être plus heureux. Cette pensée paraît avoir animé plusieurs philosophes de la Grèce, et notamment Apollonius de Tyane. En

effet, ce sage, né en Asie, s'attacha fort jeune aux doctrines de Pythagore, et, selon la tradition commune, il était allé s'instruire en Orient peu de temps après la publication des écrits de Philon, et peu de temps avant la fondation des premières écoles chrétiennes et des premières sectes gnostiques d'Alexandrie.

On a fondé sur cette tradition des conjectures de tout genre.

Pour prouver que c'est le christianisme qui a conduit ce philosophe en Orient, on a dit que, d'après Eusèbe, la vie d'Apollonius, écrite par Philostrate l'ancien, à la demande de l'impératrice Julia Domna, n'était qu'une sorte d'imitation ou de parodie de la vie de Jésus-Christ; et l'on a cru que ce fait, joint à d'autres, attestait une grande intimité des Grecs avec les textes de l'Orient (1).

Mais d'abord les Évangiles sont des textes grecs écrits dans des provinces grecques ou romaines. Ensuite, quand même Philostrate aurait suivi un type chrétien dans la composition de sa biographie, cela ne prouverait rien à l'égard d'Apollonius. Enfin quand même Apollonius eût été attiré en Asie par le retentissement des grands noms de l'Évangile, ce que j'admets un peu, cela ne prouverait rien pour les études orientales des philosophes d'Alexandrie.

Ces hypothèses sont donc stériles. Il est très-vrai que la biographie d'Apollonius par Philostrate est un récit de faits merveilleux, et qu'on peut le rapprocher de ceux de l'Évangile sous certains points de vue. Car qu'est-ce qu'on ne compare pas, avec beaucoup de savoir-faire? Il est même probable que Philostrate a voulu imiter ce qui lui paraissait digne d'imitation dans la vie de Jésus-Christ : la sainteté des pensées, l'abnégation et la pauvreté, l'apparition au temple et l'enseignement dans les synagogues (2), les miracles. Mais ce sont là des œuvres ou des choses spéciales; et

(1) Baur, Apollonius von Tyane und Christus. Tubingue, 1832.

(2) Ce philosophe dit que la foule accourait aux temples dans lesquels Apollonius enseignait. Lib. III, c. 41.

quand on examine, au lieu de faits détachés, le caractère général et l'ensemble de son travail, on voit que Philostrate, pur polythéiste, et faisant complétement abstraction des doctrines chrétiennes ou gnostiques, n'accuse aucune tendance de polémique, aucune vue d'imitation sérieuse, de rivalité directe. Ce qui fait le caractère de son travail, c'est un ascétisme mystique à deux points de vue qui s'excluent, mais qui dominent dans les biographies des néo-platoniciens: ces docteurs fuient le monde, mais conseillent les princes et les cités dans les affaires mêmes qu'ils méprisent, en vertu de leur sagesse céleste. C'est en ce sens qu'est écrite la biographie de Proclus par Marinus, telle est celle d'Apollonius par Philostrate.

Mais au fond Apollonius n'a eu pour but que de rétablir l'ancien polythéisme de la Grèce, avec tous ses mystères, ceux de l'Occident, de ceux de l'Égypte et de l'Asie.

Cette tendance n'est pas du quatrième siècle de notre ère seulement, elle est du premier; et le fait est que la vie d'Apollonius par Philostrate remonte à un de ses disciples du premier siècle de notre ère. En effet, Damis avait laissé des notes sur son maître, et Philostrate n'a écrit que d'après les lettres d'Apollonius et les notes rédigées par son compagnon de voyage, ainsi que d'autres documents anciens.

On suppose qu'Apollonius, qui a visité Alexandrie deux fois dans sa vie, s'y est rendu au Musée et à la Bibliothèque dans le dessein d'étudier l'Orient. On se plait à croire qu'il en est parti pour l'Asie, quand il se fut convaincu que son désir y serait mieux satisfait qu'en Égypte, et qu'il est rentré dans ce pays pour y faire connaître la philosophie orientale.

A l'égard de la première de ces suppositions, point de doute : dans Alexandrie, ville qui faisait un commerce suivi avec l'Inde, et qui tous les ans y envoyait des navires et souvent des explorateurs scientifiques, on pouvait se préparer mieux qu'ailleurs au dessein d'explorer l'Asie. Toutefois, ce qu'on y connaissait le mieux, ce n'étaient pas les

écoles. Puis, c'est moins l'ardeur de l'investigation philosophique qu'un point de vue ascétique qui a dirigé Apollonius dans toute sa pérégrination. Enfin, c'est d'Antioche qu'il est parti pour Ninive, et il n'a vu Alexandrie qu'à son retour, quoique son biographe nous dise qu'à son débarquement on l'y reçut comme un dieu (1).

Quant à la seconde supposition, à savoir qu'il aurait connu les doctrines de l'Orient au point de pouvoir les enseigner aux Alexandrins à son retour de l'Inde, elle est encore toute gratuite. Apollonius retourna de l'Inde à Rome par l'Asie Mineure et la Grèce, sans toucher et peut-être sans songer à Alexandrie. Il y fût allé qu'il n'y eût pas enseigné, et la philosophie orientale moins qu'autre chose.

En général, il enseignait peu; il pratiquait beaucoup. Il est vrai qu'il avait bien étudié l'ascétisme de l'Orient; mais en savait-il les langues, ou même une seule des langues, au point d'entrevoir le génie de l'Orient?

Philostrate, qui nous apprend que Damis savait l'arménien, le perse, le mède et le cadusien, donne une preuve fort plaisante de la polyglottie d'Apollonius. Il avoue que ce philosophe n'avait appris aucune de ces langues; mais il ajoute qu'il les comprenait toutes, sachant même ce que les hommes ne disent pas (2).

Apollonius savait-il les systèmes de l'Orient?

Damis se tire d'affaire d'une manière analogue sur la question des entrevues d'Apollonius avec les sages de l'Orient : ces entrevues ont été secrètes. A l'entendre, Apollonius apprit, dans quatre mois passés avec les mages de l'Inde, toute leur science, même secrète. Mais ce qu'il rapporte de leurs entretiens, ce sont précisément les mêmes fables qui couraient les écoles grecques depuis l'expédition d'Alexandrie; en un mot, ce qu'on trouvait dans tous les récits de choses mer-

(1) Philost., lib. V, ch. 24.
(2) Lib. I, cap. 19.

veilleuses. Son biographe nous assure que les habitants de la haute Égypte aimaient beaucoup la théologie (1), et désiraient qu'on les visitât; mais il ne donne pas un mot sur des entrevues qui auraient eu lieu. Damis parle de celles qui eurent lieu dans Alexandrie entre Apollonius et le grand prêtre de Sérapis, et qui roulèrent sur les sacrifices et la divination. Il parle des discours que le sage fit aux Alexandrins pour leur reprocher leur passion pour les chevaux; de la visite que Vespasien lui fit dans un temple, Apollonius ayant refusé d'aller à sa rencontre avec les autres savants et les philosophes; de tous les entretiens *politiques* qui suivirent cette entrevue. Mais dans tout cela il n'est pas question de théologie. Apollonius semble remplir Alexandrie du bruit de son nom, visiter, instruire, étonner et régir tout le monde. Mais le fait est qu'il ne voit que des temples, des prêtres, Vespasien, qu'il porte à l'empire par sa prière et avec lequel il se brouille, le philosophe Dion, qui lui reste fidèle, et Euphrate, dont il combat les vues politiques et qui l'abandonne. A en croire Damis et Philostrate, on dirait qu'il n'y avait dans Alexandrie ni un musée ni une bibliothèque, ni une école judaïque, ni un apôtre du christianisme. Apollonius, qui y voit tout le monde, ne s'intéresse à aucune de ces institutions ni de ces personnes. Sa prétendue lettre aux savants du Musée n'est qu'une supposition. D'ailleurs, il se hâte de laisser un des siens, Ménippe, et vingt de ses compagnons, dans Alexandrie, pour observer un philosophe qui aimait trop l'argent et les honneurs, Euphrate, et de s'en aller pour visiter la haute Égypte et les gymnosophistes de l'Éthiopie. Et ici encore c'est de merveilles fort anciennes, de choses curieuses et d'*économie politique* (2), ce n'est pas de théologie, que s'entretint le célèbre pythagoricien. Quand par hasard il est question de choses religieuses ou morales,

(1) *Ibid.*, c. 40 à 49.
(2) Lib. VI, c. 2.

après d'interminables entretiens sur des niaiseries [par exemple les statues des dieux, la manière de donner le fouet aux Lacédémoniens], c'est toujours dans la sphère des mœurs grecques que se tient le biographe d'Apollonius. Il trouve des bourgades toutes grecques peuplées de sages ou de pythagoriciens jusque dans l'Inde (1), et des gymnosophistes qui portent des noms grecs en Éthiopie.

Ce n'est donc pas la philosophie de l'Orient qu'Apollonius aurait communiquée aux Alexandrins, pas plus à son retour de l'Éthiopie qu'à son retour de l'Inde.

D'ailleurs, en revenant parmi eux d'Éthiopie, il abandonna la philosophie à Nilus et à Ménippe, pour s'occuper « de *politique* avec Tite, qui lui devait tout ce qu'il était (2). »

Damis ou Philostrate professent pour l'Orient une admiration profonde, et l'on peut dire que celui des deux qui nous parle réfléchit en cela la pensée d'Apollonius. Toutefois, c'est constamment l'ordre des idées grecques qu'il expose, et ce n'est pas plus un ordre d'idées orientales qu'un ordre d'idées chrétiennes, gnostiques ou judaïques. Il est vrai qu'Apollonius, qui vécut longtemps et qui fut encore le contemporain de Philon et de Jésus-Christ, se rencontra avec les uns et les autres dans quelques-unes de ces opinions que professaient alors toutes les écoles et tous les sanctuaires. Il se rencontra notamment avec Philon, en indiquant, à l'instar de ce philosophe, la retraite en soi-même comme le meilleur moyen d'arriver à l'intuition de Dieu. Mais de cela on ne saurait conclure qu'il avait étudié Philon. En effet, Apollonius exprime ce principe à sa manière. Il dit que c'est une profonde méditation en nous-mêmes qui nous révèle ce qui est caché. De plus, Philostrate affirme qu'Apollonius a pris cette maxime en Orient et auprès de Jarchas l'Indien, son maître de philosophie et le plus fort des philosophes,

(1) Lib. III, c. 12; VI, c. 10.
(2) Lib. VI, c. 30.

puisqu'au rebours de Socrate il se vantait de tout savoir (1). Enfin, au premier siècle de notre ère ce principe était facile à prendre partout, car il se trouvait à peu près dans tous les philosophes un peu mystiques. Il en est de même de cet autre, Que nul ne parvient à la connaissance de Dieu qui ne se soit auparavant connu lui-même. J'en dis autant de quelques analogies secondaires (2).

De même que le biographe d'Apollonius lui attribue des œuvres miraculeuses, des résurrections de morts et des guérisons de borgnes, de boiteux et de possédés, que les démons gourmandés abandonnent pour abattre des statues; de même il prête à son héros, sur la puissance et l'intelligence divine qui demeuraient en lui, et en vertu desquelles il accomplissait ses œuvres, ainsi que sur le don de prophétie, des principes qu'on peut comparer à ceux des textes chrétiens (3). Il est encore vrai qu'Apollonius résista à quelques superstitions assez générales de son époque, et rejeta les pratiques de la magie, comme le chef des apôtres; qu'il tenta une réforme spiritualiste dans le polythéisme, et prêcha un culte plus ascétique et plus intérieur que le culte tout extérieur et artistique de la Grèce ancienne; que, dans son ouvrage perdu pour nous sur les *présages tirés des astres et sur les sacrifices* (4), il combattait l'immolation des victimes, en disant qu'il ne fallait rien offrir au Dieu suprême, pour qui tout ce qui vient de la terre est une sorte de souillure; qu'il recommanda, au contraire, de présenter à celui qui est détaché de tout, et pour qui la parole même n'est pas nécessaire, une prière pure et un culte pur. Mais on trouve ces idées dans les enseignements de la plupart des écoles

(1) Philost., *Vit. Ap.*, III, 18.
(2) *Ibid.*
(3) *Vita Ap.*, I, 2; IV, 45; V, 12.
(4) V. le fragment de cet ouvrage dans Eusebii *Præp. Evang.*, IV, 13 (497). — Cf. Philost., *Vit. Ap.*, III, 35; IV, 30.

de ce siècle, quoique aucune d'elles n'ait étudié l'Évangile. D'ailleurs, si le pythagoricien de Tyane fut assez sage pour rejeter la magie, il fut assez crédule pour admettre l'astrologie et la divination; et cette superstition fait de toute idée de rapprochement entre lui et les apôtres de la foi chrétienne une véritable pensée de blasphème.

On a fait entre Jésus-Christ et Apollonius un rapprochement qu'on a cru plus décisif, et qui prouve qu'à cette époque certaines vues de religion se retrouvaient dans tous les partis. On sait que le divin auteur du christianisme prédit la ruine de Jérusalem comme un effet inévitable de la vengeance céleste. Quand Titus eut accompli son œuvre de destruction, Apollonius écrivit à ce prince qu'il n'avait fait que prêter sa main à Dieu, qui avait exercé sa colère (1). Irons-nous conclure de cette rencontre qu'Apollonius a connu la vie de Jésus-Christ, et qu'il a imité ses doctrines plutôt que celles de Philon? Nullement. Cela eût été possible, il est vrai. Apollonius visita Alexandrie à une époque où les philosophes du Musée pouvaient l'entretenir de l'Évangile que saint Marc avait apporté de la Judée. Cependant, la biographie d'Apollonius ne force pas à croire qu'il ait connu des textes chrétiens. Tout s'y passe, je l'ai dit, dans la région des idées grecques; et, loin de *christianiser* ou de *judaïser* le moins du monde, Apollonius est à ce point pythagoricien pur, que Pythagore est son type en tout. Il reproche même à son maître Euxénos de n'avoir pas bien imité ce philosophe, qu'il s'applique, lui, à mieux suivre, et dont il veut rétablir les maximes de politique et d'ascétisme. Apollonius écrit une vie de Pythagore pour étudier son modèle (2), et va si loin dans son zèle pour la morale mystique, qui est sa passion, qu'il fait peu de cas de la science du pythagoréisme, de sa théorie des nombres, des mathé-

(1) Philost., VI, c. 29.
(2) Suidas, sub voce *Apollonius*.

matiques, de la musique et de l'astronomie (1). La vie pythagoricienne lui tient lieu de tout ; et c'est parce que Pythagore avait fait, disait-on, le voyage de l'Égypte et de l'Inde, berceau de son système, qu'Apollonius fit ses courses. Il chercha si peu dans Alexandrie les disciples de Philon et de saint Marc, ou les philosophes du Musée, qu'il n'y vint qu'après avoir fait son grand pèlerinage du Gange, qu'il s'arrêta peu dans la ville érudite, et qu'il s'en alla visiter l'Éthiopie. Rien n'autorise à penser qu'il y soit allé pour s'entretenir avec les philosophes des problèmes de l'intelligence, ni qu'il ait instruit le moins du monde l'école d'Alexandrie, ou qu'il l'ait portée, par son exemple, à s'occuper de l'Orient. Tous les renseignements et tous les textes propres à établir une influence réelle de sa part nous manquent. Apollonius était avant tout pythagoricien, et l'on n'aimait pas la doctrine de son maître au Musée. On rencontre bien dans Alexandrie une espèce de membre de cette secte avant lui : c'est Sotion, le maître de Sénèque, et qui faisait une sorte d'éclectisme entre le Portique et l'école de Pythagore, mais on ne trouve plus de pythagoriciens dans Alexandrie après le départ d'Apollonius. Les pythagoriciens étaient rares. Il y eut Nicomaque de Gérase sous les Antonins, et Plutarque de Chéronée sous Adrien ; mais aucun de ces philosophes ne vint à l'école d'Alexandrie.

Apollonius n'a donc inspiré aux philosophes de cette école ni son amour pour l'ascétisme pythagoricien, ni ses prédilections pour le mysticisme et la thaumaturgie de l'Orient. Le respect de cette sagesse antique dont on plaçait le berceau en Asie, l'amour des mystères, le retour vers les traditions et les cérémonies de la religion, se trouvent chez tous les philosophes de cette époque. Seulement, entre ceux d'Alexandrie et les autres, il y a cette différence bien contraire à l'opinion commune, que le sentiment religieux est

(1) Phil., *Vita Apoll.*, III, 30.

tempéré par l'esprit scientifique chez les premiers, et qu'il ne l'est pas chez les autres. Or, c'est là un fait important. Il nous expliquera la destinée de tous les philosophes qui ont essayé de prêcher le mysticisme au Musée.

Ailleurs, le mysticisme a beau jeu. On le voit dans les textes d'Apulée de Madaure et de Numénius d'Apamée, qui vécurent sur la fin du second siècle, et qui furent par conséquent contemporains d'Ammonius Saccas. Ils manifestent leurs penchants pour l'Orient, pour ses mystères et sa magie, au point qu'on dirait le premier élève d'Apollonius, et le second disciple d'Apollonius et partisan des mages de la Chaldée, des bramines de l'Inde et des législateurs de la Judée.

En effet, le bon Numénius professe une admiration égale pour Pythagore et l'Orient, pour Moïse et pour Jésus-Christ (1). Il avait évidemment étudié Philon, et puisé dans cette étude l'enthousiasme qui lui faisait dire que Platon était Moïse parlant grec (2). Cette opinion ne pouvait venir de la lecture des ouvrages de Moïse, où rien ne ressemble à Platon; mais elle était justifiée par ceux de Philon, où Moïse est platonisé. Numénius est d'ailleurs un éclectique à part. Il unit le judaïsme et le polythéisme. Il unit encore le pythagoréisme et le platonisme, et il admet des idées tout à la fois platoniciennes, philoniennes et gnostiques, par exemple celles d'un premier Dieu, d'un Dieu qui ne fait point d'œuvres lui-même, mais qui est le père du Dieu créateur, du second Dieu, et qui produit le monde comme le troisième Dieu (3). Qu'on ne s'étonne pas, d'après cela, que ce philosophe joue un certain rôle dans l'histoire de notre école. Numénius, qui apprécie avec tant d'impartialité le judaïsme et le polythéisme, l'Orient et la Grèce, n'est pas seulement remarquable par ses tendances vraies et profon-

(1) Orig. c. Cels., IV, 51.—Eusebii, *Præp. Ev.*; IX, 7; XI, 10; XII, 5.
(2) Porphyr., *De antr. nymph.*, 10.—Clem. Alex., *Strom.*, I, 342.
(3) Eus., *Præp. Ev.*, XI, 18, 22.—Proclus, in *Tim.*, II, 93.

des, par ses études philoniennes et orientales; il fut ce que nous cherchions un instant dans Apollonius de Tyane, le véritable précurseur d'Ammonius. J'ignore s'il vit Alexandrie; il n'y a pas de trace du moins d'un séjour qu'il y aurait fait; mais ses ouvrages y étaient connus, et nous verrons dans la vie de Plotin qu'il fut un des guides de ce philosophe.

Apulée, qui n'écrivit qu'en latin, ce qui le rendit peu accessible aux philosophes d'Alexandrie, ne mérite notre attention qu'à titre d'interprète de la pensée générale ou de copiste des écoles grecques. A ce titre, je ferai remarquer qu'il exprime parfaitement les deux tendances essentielles de son temps, la fusion de la Grèce et de l'Orient, et la fusion de toutes les écoles. Aussi toute sa théologie repose sur ce principe de l'Orient, qu'il ne convient pas au Dieu suprême de prendre soin du monde; que c'est là l'œuvre de ses agents les démons, ces intermédiaires entre le ciel et la terre. Apulée ajoute à cette théorie fondamentale des préceptes spéciaux pour recommander l'ascétisme, le culte des dieux, le respect de leurs mystères et de leurs oracles, dont l'Asie était le berceau le plus auguste. Or, plus nous avançons dans l'histoire de la philosophie alexandrine, plus cette double fusion se dessine fortement. Il y a cette différence toutefois que la vieille Grèce accepte tout, tandis que l'école d'Alexandrie ne veut d'abord que l'éclectisme grec, et qu'elle lutte tant qu'elle peut, et plus que le reste de la Grèce, contre le judaïsme sous toutes ses formes, contre le christianisme et le gnosticisme sous toutes les leurs, contre le mysticisme des néo-platoniciens, et contre le platonisme altéré par les superstitions de l'Orient.

En effet, elle rejette successivement Philon, saint Marc, Basilide et Valentin, Apollonius de Tyane, Numénius d'Apamée, et tous ceux qui lui recommandent un mysticisme étranger. Elle partage à la vérité les tendances morales et religieuses du mysticisme pythagoricien ou oriental; mais elle les veut plus scientifiques et plus grecques, et les faits

de ce genre qui se développèrent à Alexandrie même méritent toute notre attention. Ils amenèrent de plus en plus le rapprochement des diverses écoles. C'est que ce rapprochement était désormais leur ancre de salut ; c'était non-seulement celle de la philosophie, mais celle du polythéisme, celle de toutes les institutions et de toute la gloire des Grecs. Tout devait donc y aboutir. Quand, des diverses écoles, de leurs méthodes et de leur immense dissidence, il ne fut sorti qu'une science stérile et un ébranlement général de toute foi, il ne restait à la raison que deux partis à prendre : une indifférence absolue pour la spéculation systématique et ses résultats exclusifs, ou une déférence sensée pour ce qu'il y avait de plausible dans chacun des systèmes sérieux. L'un de ces partis était le désespoir de la pensée ; l'autre, sa résignation : elle se résigna, et un esprit de conciliation s'établit partout. Cette tendance ranima toutes les doctrines, mais elles ne ressuscitèrent que métamorphosées.

Et d'abord le cynisme eut dans Démonax un interprète qui, dès le second siècle, prêcha l'éclectisme aux Athéniens en essayant de concilier Socrate, Diogène et Aristippe (1); il eut dans Démétrius et Pérégrinus Protée d'autres organes qui comprirent même l'Orient dans leurs leçons éclectiques (2).

Le stoïcisme eut, dès le premier siècle, Sextius, qui enseignait à Rome et à Athènes, et son disciple Sotion d'Alexandrie, le maître de Sénèque, qui unirent les principes de Pythagore à ceux du Portique (3).

Les péripatéticiens, fort aristocratiques, hésitèrent d'abord à s'engager ainsi dans la foule, qu'ils n'avaient jamais recherchée. Se sentant forts, dans le monde scientifique, de l'autorité de leur maître, ils se bornèrent à en com-

(1) Lucian., *Demonax*, 5.
(2) *Id.*, *Toxaris*, 27, 34.
(3) Fragments de Sotion sur la colère, conservés dans Stobée.

menter les ouvrages avec une érudition qui les soutenait à la hauteur de la science. On le voit par les travaux d'Andronicus de Rhodes, de Boéthus de Sidon (le maître de Strabon), de Sosigène d'Alexandrie (l'astronome de Jules César), de Nicolas de Damas (l'ami d'Auguste). Toutefois, quand ils aperçurent qu'ils avaient besoin de se relever aux yeux du monde politique, qui ne les appréciait pas autant que leurs rivaux, ils s'appuyèrent aussitôt sur le platonisme, qu'ils avaient toujours considéré comme un point de départ pour leur fondateur. Alexandre d'Égée et Adraste entrèrent dans cette voie (1). Alexandre d'Aphrodisie lui-même, tout en persistant au service d'Aristote à combattre l'Académie et le Portique, sentit aussi la nécessité de répondre à la tendance religieuse du siècle, et d'invoquer quelquefois l'autorité de Platon (2).

Les pythagoriciens, qui ne se maintenaient plus qu'en très-petit nombre, unirent facilement, d'après l'exemple d'Apollonius, aux tendances mystiques de leur école celles de l'éclectisme général : témoin Modérat de Gadeira, qui vécut sous Néron, et Nicomaque de Gérase, qui publia sous les Antonins quelques ouvrages de mathématiques.

La science véritable préserve de l'exagération mystique, mais l'érudition porte à l'éclectisme. Les écoles médicales, où régnait jusque-là d'une manière également exclusive le scepticisme ou le dogmatisme, eurent dans la personne de Galien un sage éclectique, attaché à la fois à Platon, à Aristote et aux stoïciens, joignant à la logique du Lycée l'éthique de Platon et une physique prise dans les trois grandes écoles (3), mais se réservant la critique à l'égard de toutes.

Cependant, de tous les philosophes, ceux à qui les tendances éclectiques convenaient le mieux, c'étaient les plato-

(1) Patricius, Discuss. perip., t. I, lib. II.
(2) *Quæst. nat., de anima, de fato.*
(3) *De libr. propr.*, lib. I, 16.

abstraction des doctrines mystiques qu'on enseignait autour d'eux? Cela prouve uniquement que pendant plus d'un siècle ils y résistèrent. Ils le firent avec énergie. Dans cette énergie il entrait du fanatisme national et une grande indifférence pour des doctrines plus profondes, plus vraies que les leurs; mais du moins il n'y entrait pas une ombre de cet esprit de crédulité et de syncrétisme dont on a fait comme le caractère de l'école d'Alexandrie. En effet, s'il est entré dans cette résistance beaucoup de fanatisme national, de vanité grecque, il y est entré une singulière ignorance de l'Orient, et un absurde mépris de l'enseignement oriental, judaïque, chrétien et gnostique. C'est une chose étrange qu'il n'y ait pas, dans l'histoire de l'école, la moindre trace d'un penchant éclairé pour cet Orient, qui jette dans Alexandrie système sur système. Mais c'est un fait qu'il ne s'y manifesta pas la moindre curiosité pour l'étude des textes sacrés de l'Asie; que, par toutes les relations du commerce et de la cour avec l'Arabie, l'Éthiopie et l'Inde, il n'arriva pour la spéculation pas une seule page de la philosophie des bords du Gange; que de cette contrée, dont la littérature était immense, il ne fut pas apporté un seul volume à la bibliothèque des Lagides; que pas un seul du moins ne fut ni traduit, ni commenté, ni mentionné par les membres du Musée. Des voyageurs distingués, Eudoxe et Agatharchides, présentaient à ces savants des proues de vaisseaux ou des objets d'histoire naturelle comme des trophées de leurs pérégrinations; mais la philosophie de ces contrées dont les historiens d'Alexandre célébraient la science et la sagesse, et où l'on entretenait par Antioche des rapports faciles, n'a pas occupé nos philosophes. Plus tard, nous verrons les nouveaux platoniciens de la Grèce étudier des ouvrages pseudonymes attribués à des sages de l'Orient, les prétendus oracles de Zoroastre et d'Otanès; mais, à cette époque même, l'école d'Alexandrie repoussera tous ces écrits, et restera indifférente jusque pour les ouvrages reli-

entre Platon et Aristote) (1) et Atticus (qui vécut un peu plus tard) firent à cet éclectisme, est une preuve de plus de ses progrès (2). L'école d'Alexandrie, nous l'avons dit, ne suivit cette tendance qu'autant qu'elle allait à un éclectisme scientifique. Depuis longtemps cette école si savante étudiait, dans ses bibliothèques si complètes, tous les systèmes, et depuis longtemps la philosophie y était devenue une affaire d'érudition plutôt que de spéculation, de tradition scientifique plutôt que d'investigation indépendante. Elle y serait devenue une simple affaire de foi et de tradition dogmatique, sans une circonstance qui la préserva toujours de l'empire du mysticisme. Cette circonstance, qui nous explique le véritable caractère de l'école et les destinées de ses plus illustres philosophes, c'est l'esprit de critique, c'est la déférence profonde pour Aristote qui s'établit dans Alexandrie dès l'origine, et qui s'y maintint en dépit de tous les efforts du platonisme. En effet, Aristote y régna sur toutes les branches de l'enseignement, et tant que dura l'institution fondée par Démétrius de Phalère. Nous avons vu que le platonisme eut peine à s'y introduire, et que le péripatéticien Théophraste s'empressa d'y envoyer Straton. L'esprit du Lycée s'y conserva toujours, et, je l'ai déjà dit, outre l'ancien Musée des rois, maintenu par les empereurs, il forma dans Alexandrie une association spéciale pour l'étude d'Aristote, une *syssitie* qui avait encore au temps de Caracalla des revenus propres, dont elle ne fut pas dépouillée définitivement par l'incartade de ce prince. Car, inférer du silence gardé sur cette syssitie par les historiens qu'elle se perdit, serait aussi téméraire que d'inférer du silence gardé sur son existence antérieure qu'elle est une invention de Dion Cassius (3). Si j'insiste sur cette société et son action,

(1) Aul. Gell. XII, 5; — Suidas, s. v. *Taurus*.
(2) Des fragments dans Eusebii *Præp*. XV, 4-6, XI, 1.
(3) Dio Cass. II, p. 1266, ed. Reim.

si peu qu'elle soit connue, c'est qu'elle explique d'abord le peu de succès dans Alexandrie du mysticisme de Philon; puis le peu de succès du mysticisme d'Apollonius de Tyane (1); enfin le peu de succès du mysticisme d'Ammonius, de Plotin, d'Iamblique et de Proclus.

L'existence de cette syssitie au commencement du troisième siècle, aux jours de la jeunesse d'Ammonius [car ce philosophe naquit sur la fin du second siècle, et Caracalla ne ravagea Alexandrie, ne confisqua les revenus de la syssitie et ne brûla les livres que l'an 216 de cette ère]; l'existence près du Musée d'une fondation spéciale en faveur de l'esprit d'Aristote; l'établissement d'une collection particulière d'ouvrages péripatéticiens, tout cela constitue, à mon sens, un fait d'ensemble des plus curieux. Cela indique pour les ouvrages d'Aristote et ses principes de philosophie un attachement extraordinaire, continu et unique au milieu des tendances auxquelles partout ailleurs on se livrait avec abandon.

Les études philosophiques d'Alexandrie ont donc été bien mal jugées quand on les a taxées de mystiques. Le mysticisme n'y fut jamais professé. Platon lui-même ne fut jamais dans Alexandrie l'objet d'un culte permanent, pareil à celui dont y jouit Aristote. Ses écrits, déposés à la bibliothèque depuis l'origine de cette institution, furent classés comme ils méritaient de l'être, je l'ai dit; mais ils n'y devinrent la base d'aucune étude particulière. Un des bibliothécaires les plus savants, Aristophane, donna aux *Dialogues* des soins propres à les rendre plus intelligibles aux commençants; mais ces soins ne furent pas continués; ils ne portèrent pas même les philosophes à se grouper autour de Platon, ou à fonder une syssitie *académique* en face de la syssitie *lycéenne*. Lorsque Antiochus essaya, pendant le dernier siècle avant notre ère, de rendre au platonisme quelque faveur, ce fut

(1) Albini *Isag.*, 6.—Diog. Laert., III, 49.

à l'éclectisme qu'il recourut. Dès le premier siècle de cette ère, nous trouvons même un philosophe d'Alexandrie qui fait du platonisme l'auxiliaire du péripatétisme. En effet, le péripatéticien Ammonius enseigna dans Athènes, au temps de Néron, une doctrine éclectique qui, à la vérité, ne nous est pas connue par les textes de son auteur, mais qui se réfléchit dans son disciple, Plutarque de Chéronée, de la manière la plus remarquable, avec des tendances religieuses tout à fait dignes de l'école d'Alexandrie (2). Non-seulement le platonisme ne parvint dans cette période à aucune espèce d'empire, mais ce ne fut pas le platonisme, ce fut une sorte d'éclectisme qu'on accueillit seul dans Alexandrie. Un enseignement éclectique d'une date incertaine, celui de Potamon, viendrait peut-être à l'appui de ces considérations, si l'époque de ce philosophe, que Suidas place au temps d'Auguste et avant Ammonius, mais que Porphyre met après le célèbre saccophore au temps de Plotin (3), pouvait être déterminée avec quelque confiance. Mais au moins sa doctrine fut éclectique, c'est là une chose admise. Or de tous ces faits il résulte évidemment qu'avant Ammonius Saccas, l'école d'Alexandrie ne subit l'influence d'aucune sorte de mysticisme; que si des tendances de ce genre se remarquent dans d'autres écoles, celle d'Alexandrie suit, au contraire, des habitudes de critique et de science; que de ses travaux d'érudition était sorti quelque penchant pour l'éclectisme, mais que cet éclectisme, malgré toutes les influences externes (égyptiennes, judaïques, orientales, chrétiennes et gnostiques), s'attachait essentiellement aux écoles grecques, à celles de Platon et d'Aristote.

Cela prouve-t-il que les philosophes d'Alexandrie firent

(1) De εἰ apud Delph. Plut. Opp., t. VI, p. 260, ed. Reiske.
(2) Eunapii Proem. ad vitam Soph. — Patricius, Discuss. perip., t. I, l. 3, p. 139.
(3) Vita Plotini, c. 9

abstraction des doctrines mystiques qu'on enseignait autour d'eux? Cela prouve uniquement que pendant plus d'un siècle ils y résistèrent. Ils le firent avec énergie. Dans cette énergie il entrait du fanatisme national et une grande indifférence pour des doctrines plus profondes, plus vraies que les leurs; mais du moins il n'y entrait pas une ombre de cet esprit de crédulité et de syncrétisme dont on a fait comme le caractère de l'école d'Alexandrie. En effet, s'il est entré dans cette résistance beaucoup de fanatisme national, de vanité grecque, il y est entré une singulière ignorance de l'Orient, et un absurde mépris de l'enseignement oriental, judaïque, chrétien et gnostique. C'est une chose étrange qu'il n'y ait pas, dans l'histoire de l'école, la moindre trace d'un penchant éclairé pour cet Orient, qui jette dans Alexandrie système sur système. Mais c'est un fait qu'il ne s'y manifesta pas la moindre curiosité pour l'étude des textes sacrés de l'Asie; que, par toutes les relations du commerce et de la cour avec l'Arabie, l'Éthiopie et l'Inde, il n'arriva pour la spéculation pas une seule page de la philosophie des bords du Gange; que de cette contrée, dont la littérature était immense, il ne fut pas apporté un seul volume à la bibliothèque des Lagides; que pas un seul du moins ne fut ni traduit, ni commenté, ni mentionné par les membres du Musée. Des voyageurs distingués, Eudoxe et Agatharchides, présentaient à ces savants des proues de vaisseaux ou des objets d'histoire naturelle comme des trophées de leurs pérégrinations; mais la philosophie de ces contrées dont les historiens d'Alexandre célébraient la science et la sagesse, et où l'on entretenait par Antioche des rapports faciles, n'a pas occupé nos philosophes. Plus tard, nous verrons les nouveaux platoniciens de la Grèce étudier des ouvrages pseudonymes attribués à des sages de l'Orient, les prétendus oracles de Zoroastre et d'Otanès; mais, à cette époque même, l'école d'Alexandrie repoussera tous ces écrits, et restera indifférente jusque pour les ouvrages reli-

gieux du célèbre législateur de la Perse, dont le nom n'a pas dû leur échapper.

Elle n'accorda pas même son attention à l'enseignement égyptien qui se faisait à côté d'elle, soit dans Alexandrie, soit dans Héliopolis ou ailleurs. Elle accepta ce que lui apportait Manéthon, prêtre de cette dernière ville; elle n'y alla rien chercher.

L'enseignement égyptien subsista, sous les Lagides, dans plusieurs sanctuaires, et l'ancien sacerdoce du pays se maintint à côté du sacerdoce grec. Dans Alexandrie aussi, dans le plus ancien quartier de la ville, dans Rhakotis, se trouvait un établissement religieux d'une haute importance, le Sérapéum. Il est à croire que les prêtres égyptiens se transmettaient de génération en génération quelques doctrines et quelques traditions de théogonie, de cosmogonie, de démonologie, et qu'avec les cérémonies et les rituels se conservaient les idées qui s'y rattachaient. Des textes grecs et égyptiens, des monuments de tout genre et de règnes divers, des décrets de la domination grecque et de la domination romaine, attestent que l'Égypte n'abdiqua, sous la nouvelle dynastie, ni sa religion, ni sa langue, ni ses institutions, ni ses mœurs. Ce pays se vanta toujours d'être le berceau de toutes les sciences. Ce qu'il possédait encore d'écoles sous la conquête n'était plus qu'un enseignement de sanctuaire; et les philosophes de la Grèce ayant l'habitude d'être mal avec les écoles sacerdotales, ont pu ne pas s'empresser de voir celles de l'Égypte. Mais puisque les anciens maîtres avaient professé une grande déférence pour l'antique sagesse de l'Égypte, et qu'Apollonius de Tyane s'empressa de conférer avec le prêtre de Sérapis, c'est évidemment par suite d'un parti pris que les alexandrins de la ligne d'Aristote ne s'enquirent pas de ce qu'on enseignait au Sérapéum, dans les dépendances duquel était déposée une des deux bibliothèques qu'ils consultaient tous les jours.

Cependant il est impossible d'admettre qu'ils ne subirent

pas, malgré eux, l'influence de mœurs si graves et de monuments si persévérants où tout venait parler à l'imagination et à l'intelligence, celle d'un ordre de choses où de riches traditions de mythologie et de fortes pratiques de religion imprimaient aux habitudes intimes et aux grandes époques de la vie un cachet si imposant, un caractère de recueillement et de sagesse si ineffaçable. Les idées philosophiques des Égyptiens étaient d'ailleurs engagées dans leurs études de mathématiques et d'astronomie, d'histoire naturelle et de médecine. Or, ces études, l'école d'Alexandrie les cultivait toutes, et elles répandaient tant de lumières sur les questions de la théologie commune aux Grecs et aux Égyptiens, qu'il était difficile de n'en rien prendre.

Il y eut des échanges sur d'autres terrains.

Je viens de dire que les idées religieuses de l'Égypte dominaient toute sa science. Elles dominaient aussi les annales de ses sanctuaires. Or quand Manéthon vint dans Alexandrie exposer en grec, d'après les archives d'Héliopolis, l'histoire des anciennes dynasties, et se livrer contre les prétentions du judaïsme à cette polémique animée dont l'écho retentissait encore au temps de Josèphe et d'Apion, les philosophes grecs prenaient parti pour les prêtres égyptiens. On sympathisa donc au moins sur le terrain d'une haine commune. Mais on s'arrêta là ; on ne tenta pas même de déchiffrer cette écriture idéographique, si pleine d'excitation pour les intelligences studieuses. Un seul philosophe d'Alexandrie, le prêtre Chérémon, essaya, au premier siècle de l'ère chrétienne, d'éclaircir dans un ouvrage sérieux les hiéroglyphes de l'Égypte. Aucun autre ne paraît avoir fait de ces monuments une étude spéciale. J'aimerais bien à dire que ce même Ammonius qui se rendit à Athènes quand Chérémon se rendit à Rome, y porta son disciple Plutarque à rédiger le traité si connu d'*Isis et Osiris*, les deux grandes divinités de l'Égypte. Mais cette assertion ne me satisferait pas plus que l'écrit du sage de Chéronée ne satisfait ceux qui voudraient

y trouver autre chose que des allégorisations néoplatoniciennes. En effet, ce qu'il démontre le mieux, c'est la facilité avec laquelle le génie grec lisait ses doctrines ésotériques dans les traditions ou dans les monuments de l'Égypte. Je ne veux pour preuve que ce que dit Plutarque au sujet d'Osiris : « Ce dieu est lui-même extérieurement libre de la terre, libre de toute souillure et de toute impureté, libre de tout ce qui est assujetti à la décadence et à la mort. Aussi les âmes enveloppées ici d'un corps et de passions n'entrent pas en communion avec ce dieu, si ce n'est en ce qu'elles peuvent en concevoir une idée au moyen de la philosophie, et comme par une sorte de songe. Mais quand plus tard elles sont transportées en un lieu pur et invisible, inaccessible aux passions, ce dieu est le conducteur et le roi auquel elles s'attachent pour contempler sans cesse et avec ardeur le beau ineffable, qui n'a pas de nom pour les hommes. C'est là aussi ce qui fait l'objet des désirs d'Isis, c'est ce qu'elle recherche, suivant les traditions anciennes, et ce à quoi elle veut s'unir, pour ensuite remplir ce monde de tout le beau et le bon qui participe au maître (1). » On le voit, ce ne sont pas là des idées égyptiennes, ce sont des idées grecques, c'est de l'éclectisme néoplatonicien. Ce texte est d'autant plus curieux qu'on pourrait le donner indistinctement à Philon, à Valentin, à Ammonius le péripatéticien, à Ammonius Saccas et à Plotin. Mais le fait est qu'on ne saurait y voir une seule idée étrangère au monde grec, une seule idée réellement égyptienne.

En général, il n'est qu'un seul philosophe de la sphère hellénique qui ait professé sérieusement des théories orientales, et qui ait conseillé d'en étudier les sources. C'est Numénius d'Apamée. En effet, c'est ce dernier seul qui comparait les écrits de Moïse et de Platon ; qui disait que Platon était Moïse parlant grec; qui pensait que les principes des Bra-

(1) Plut., *De Iside*, c. 79.

tuites, des Mages, des Juifs et des Égyptiens s'accordaient avec ceux de Platon et de Pythagore.

Ce fait est d'une grande portée; car l'auteur du mysticisme de l'époque, Plotin, suivit à ce point Numénius qu'il fut accusé d'être son plagiaire, et eut besoin qu'un de ses disciples le défendit à ce sujet (1). Les principes de Numénius sont en effet ceux que Plotin, qui ne cite jamais Ammonius, développe dans ses Ennéades. Voici ce qu'enseignait Numénius, d'après les fragments que nous a conservés Eusèbe (2) : Il est un Dieu primordial et suprême. — Il est ce qui est. — Il est le bon. — Il est l'un. — Il est la raison ou l'intelligence. — Il est la source de l'essence des choses. — Il est source de la pensée pure, des idées. — Il est la vie, mais il est le repos. — Il est étranger à toute œuvre. — De lui est émané un second Dieu, qui participe à l'intelligence et à la science du premier sans l'affaiblir. — Contemplant le premier, il forme l'idée de lui-même. — Tourné vers ce qui doit naître, il forme le monde. — Il est le démiurge ou le créateur. — Il est l'imitateur et le fils du premier. — Il crée en imitant le type des idées du monde sensible. — Il se distingue de lui-même en troisième lieu. — Il est d'un côté uni aux idées en contemplant les choses supérieures; mais d'un autre côté il reçoit en lui la nature de la matière, en la contemplant pour la former.— Les deux ne sont qu'un; ils confèrent à la matière l'unité, quoique la matière établisse en eux une dualité; car, dans son union avec le monde, il n'est plus intelligence pure, il est sensible; il est le monde sensible. — La matière est infinie, indéterminée. — Elle est sans intelligence et ne peut être connue. — Elle est inconsistante et dans un flux perpétuel. — Tous les corps sont périssables, car ils sont divisibles à l'infini et se dissipent. — Le contraire du divisible, du corporel, c'est l'indivisible, l'incorporel, *ce qui est*.

(1) Ce fut Porphyre.
(2) Eusebii *Præp. ev.* XI, 10, 18, 22; XIV, 5.

Celui qui veut s'élever jusqu'à lui et le contempler doit renoncer aux voluptés pour comprendre le bon, et se vouer à la science des mathématiques, afin de pouvoir examiner l'*Un*. — Le bon ne se compare à rien, et ne peut être contemplé comme un objet sensible. — Il ne peut être vu que de l'âme rationnelle; car aux deux dieux dans l'univers répondent deux âmes dans l'homme, l'une *rationnelle* et l'autre *irrationnelle*, qui se combattent, comme le bien et le mal. — Le mal vient à l'âme avec son immigration dans la matière. Ce qui y est bon, c'est ce qui participe à l'intelligence divine, c'est la science qui connaît Dieu, car la connaissance de Dieu est l'œuvre de l'âme rationnelle; la connaissance sensible, celle de l'âme irrationnelle (1). — Par la première nous participons au bon et nous nous unissons à lui, et cette union est complète : elle ôte toute différence (2). — Dieu ou le divin rentre en lui-même, et après ce retour ne contemple que lui-même; le multiple s'éteint, et l'intelligence seule mène une vie heureuse (3).

Cela rentre de nouveau dans la sphère des idées grecques; mais du moins un nom de l'Orient, celui de Moïse, était prononcé par une bouche grecque, Numénius, comme celui de Platon par une bouche juive, Philon. Un grand pas était fait. Il ne fallait plus qu'un philosophe grec qui embrassât dans sa tolérance le christianisme, qu'un docteur chrétien qui comprît dans la sienne la philosophie, et l'éclectisme triomphait.

On pourrait considérer le système de Numénius comme un fragment de théologie égyptienne. Les Grecs de cette époque auraient pu connaître cette science aussi bien que les Gnostiques, s'ils l'avaient voulu. Toutefois ce serait aller trop loin. Ce qu'il atteste, c'est précisément ce qu'attestent tous les autres détails où nous venons d'entrer, à savoir que les philosophes d'Alexandrie comme ceux de la Grèce (le maître de Plu-

(1) Stob., *Eclog.*, p. 832.
(2) Ἕνωσιν ἀδιάκριτον. Stob., *ib.*, p. 1066.
(3) Euseb., h. e. XI, 18.

tarque, Ammonius, était élève d'Alexandrie, et Plutarque était élève d'Athènes) n'avaient fait avant Ammonius Saccas aucune étude sérieuse de la philosophie égyptienne, pas plus que de la philosophie orientale ; qu'ils avaient constamment repoussé, dédaigné ou négligé l'une comme l'autre. Ce qu'aimaient les penseurs de cette époque, c'était une sorte d'éclectisme moitié religieux, moitié philosophique, où le platonisme se trouvait pour beaucoup, où se glissaient bien quelques idées orientales [juives, chrétiennes et gnostiques] ; mais ces idées générales n'impliquaient de la part des philosophes d'Alexandrie aucun penchant pour quelque mysticisme étranger. La philosophie alexandrine était essentiellement dominée par l'esprit de science et de critique qui régnait au Musée, et qui se rattachait aux écrits d'Aristote, quoique des éléments de philosophie orientale, judaïque, chrétienne, gnostique, égyptienne et persane, fussent exposés en langue grecque pour tout le monde.

Telle était la situation des esprits et des écoles lorsque tout à coup se trouvèrent en présence trois docteurs éminents : l'un, peut-être né dans le christianisme, mais professant la philosophie grecque ; l'autre, certainement né dans le polythéisme, et professant la doctrine chrétienne ; le troisième, élevé dans ces mêmes études médicales qui entretenaient la critique et opposaient le scepticisme à toute doctrine positive. J'entends Ammonius Saccas, Clément d'Alexandrie, et Sexte l'empirique.

Quel fut le rôle que chacun d'eux vint remplir, dans l'état où se trouvaient les esprits alexandrins?

Telle est la question qu'il s'agit de bien résoudre maintenant, d'après tout ce qui précède.

CHAPITRE VII.

LE DOGMATISME [PLATONICIEN ET CHRÉTIEN] EN FACE DU SCEPTICISME. — AMMONIUS SACCAS, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, ET SEXTUS EMPIRICUS.

J'attache une certaine importance à établir d'une manière précise la doctrine de chacun des trois hommes qui se sont rencontrés dans Alexandrie au commencement du troisième siècle ; car, plus j'examine l'histoire de la pensée, et mieux je vois que cette époque est celle de toutes où se sont trouvés en présence les systèmes les plus importants.

Mais d'abord les trois philosophes se sont-ils trouvés réellement en présence? Les faits répondent affirmativement.

Ammonius Saccas fut le maître de Plotin, qui le quitta à Alexandrie l'an 243 de l'ère chrétienne (1). Ammonius vivait donc encore à cette époque. Or il y enseignait depuis la fin du second siècle, et il y avait fondé une école (2). Il se trouvait donc ou comme élève ou comme maître en présence de ceux qui enseignèrent à Alexandrie de l'an 190 à 243 au moins, et probablement de l'an 185 à l'an 245, ce que

(1) Fabric. Bibl. gr. V. 701. Theod., *De gr. off. cur.*, VI, p. 869, ed Hal.
(2) Porphyrii *Vita Plotini*, l. 20, sect. 4.

naire d'Hérodote, Sexte aurait vécu un peu plus tard, il serait encore vrai que beaucoup de médecins [sceptiques ou empiriques] dont il a recueilli les théories dans ses ouvrages auraient vécu dans la première moitié du troisième siècle, et il serait bien établi qu'en face du mysticisme d'Ammonius et du dogmatisme éclectique de Clément se trouva le scepticisme empirique. Or la contemporanéité des trois systèmes est un fait curieux. A nulle autre époque il ne s'est rencontré dans la même cité une réunion d'hommes plus éminents, professant avec plus de fermeté de plus fortes doctrines. De ces doctrines ai-je bien désigné les deux premières, et n'aurais-je pas dû nommer l'une d'elles le mysticisme gréco-oriental, et l'autre le mysticisme judaïco-chrétien? On en jugera. Voyons d'abord ce qu'a été celle d'Ammonius.

Ammonius est du petit nombre des penseurs qui ont créé des doctrines et fondé des écoles sans écrire, et dont le véritable enseignement s'enveloppe, comme leur vie, d'un voile de gloire et d'obscurité qui défie l'histoire, et à travers lequel la critique conjecturale ne parvient à saisir un peu de vérité que par la voie des plus sages inductions.

D'abord tout paraît incertitude dans cette histoire : cependant tout s'y éclaircit jusqu'à un certain point. Ainsi, quoique Porphyre, disciple de Plotin et de Longin, tous deux élèves d'Ammonius, confonde celui-ci avec un autre et le dise né dans le christianisme; quoiqu'en le confondant avec un autre Ammonius, Eusèbe, à son tour, dise qu'il demeura dans la foi chrétienne, il paraît certain qu'Ammonius naquit et mourut dans le polythéisme. Il paraît même qu'il s'efforça d'asseoir cette religion sur des bases philosophiques qu'on songeait depuis quelque temps à lui donner, et de l'appuyer sur la fusion des plus grands systèmes de la Grèce, du platonisme et du péripatétisme.

Mais le véritable caractère de l'enseignement d'Ammonius est-il dans cette fusion? Personne ne vient suppléer nettement

Clément, qui aimait les lettres et la philosophie raisonnable, depuis sa conversion comme auparavant, connut Ammonius, quand même il ne vit pas toute sa gloire et ne vécut pas aussi longtemps que lui. Comment aurait-il ignoré l'enseignement d'un philosophe que le Didascalée avait à combattre? Quand même les deux sages n'auraient pas appartenu au christianisme, l'un par sa naissance, l'autre par son choix, ils tenaient à deux partis trop animés l'un contre l'autre, pour ne pas s'être rencontrés aux champs et sur les questions de la lutte religieuse.

Sexte l'empirique, chef d'un troisième parti, qui s'inquiéta à la fois des tendances de Clément et de celles d'Ammonius, fut-il le contemporain de ces deux penseurs?

L'époque précise du célèbre sceptique n'est indiquée par personne ; mais toutes les inductions conduisent à croire que Sexte a vécu sur la fin du second siècle et au commencement du troisième (1), et cette opinion est devenue celle de tout le monde. Or Sexte a enseigné dans Alexandrie ainsi que dans Athènes. Il a trouvé dans Alexandrie une école sceptique, dont nous avons signalé l'existence ; elle y était ancienne et s'y maintenait, grâce à l'école des médecins *empiriques*. On peut donc affirmer que Sexte se trouva en face d'Ammonius et de Clément. En effet, il était disciple d'Hérodote, disciple lui-même de Ménodote, nommé par Galien (2). Or Hérodote, qui l'est également, est le dernier sceptique ou empirique cité dans les écrits du célèbre médecin de Pergame, qui ne nomme pas Sexte, et qui par conséquent ne l'a pas connu. Dès lors il est évident que Galien a été contemporain d'Hérodote, et qu'on doit placer Sexte dans la génération qui leur a succédé ; c'est-à-dire que Sexte a vécu dans la première moitié du troisième siècle.

Mais quand même, par suite d'une longévité extraordi-

(1) Sexti Empirici, Opp. ed. Fabricio, préface.
(2) Diog. Laert. IX, 16.

naire d'Hérodote, Sexte aurait vécu un peu plus tard, il serait encore vrai que beaucoup de médecins [sceptiques ou empiriques] dont il a recueilli les théories dans ses ouvrages auraient vécu dans la première moitié du troisième siècle, et il serait bien établi qu'en face du mysticisme d'Ammonius et du dogmatisme éclectique de Clément se trouva le scepticisme empirique. Or la contemporanéité des trois systèmes est un fait curieux. A nulle autre époque il ne s'est rencontré dans la même cité une réunion d'hommes plus éminents, professant avec plus de fermeté de plus fortes doctrines. De ces doctrines ai-je bien désigné les deux premières, et n'aurais-je pas dû nommer l'une d'elles le mysticisme gréco-oriental, et l'autre le mysticisme judaïco-chrétien? On en jugera. Voyons d'abord ce qu'a été celle d'Ammonius.

Ammonius est du petit nombre des penseurs qui ont créé des doctrines et fondé des écoles sans écrire, et dont le véritable enseignement s'enveloppe, comme leur vie, d'un voile de gloire et d'obscurité qui défie l'histoire, et à travers lequel la critique conjecturale ne parvient à saisir un peu de vérité que par la voie des plus sages inductions.

D'abord tout paraît incertitude dans cette histoire : cependant tout s'y éclaircit jusqu'à un certain point. Ainsi, quoique Porphyre, disciple de Plotin et de Longin, tous deux élèves d'Ammonius, confonde celui-ci avec un autre et le dise né dans le christianisme; quoiqu'en le confondant avec un autre Ammonius, Eusèbe, à son tour, dise qu'il demeura dans la foi chrétienne, il paraît certain qu'Ammonius naquit et mourut dans le polythéisme. Il paraît même qu'il s'efforça d'asseoir cette religion sur des bases philosophiques qu'on songeait depuis quelque temps à lui donner, et de l'appuyer sur la fusion des plus grands systèmes de la Grèce, du platonisme et du péripatétisme.

Mais le véritable caractère de l'enseignement d'Ammonius est-il dans cette fusion? Personne ne vient suppléer nettement

au silence du maître, qui n'a rien écrit ; mais à côté d'une foule d'auditeurs vulgaires ou enthousiastes tels qu'Antonius et Olympius (1), il s'est fait quatre disciples éminents, Longin, Hérennius, Origène et Plotin. Tous les quatre ont écrit. Le premier n'a presque rien dit sur la philosophie ; les ouvrages d'Origène [le païen] et ceux d'Hérennius se sont perdus, et dans ceux du quatrième on ne trouve pas même le nom d'Ammonius. Cela est vrai, et, joint aux faits suivants, cela vient nous replonger dans l'obscurité.

Trois de ces disciples, Hérennius, Origène et Plotin qui fut avec le maître depuis sa vingt-huitième année jusqu'à sa trente-huitième, s'engagèrent à ne pas divulguer sa doctrine ésotérique par des écrits, se réservant de la transmettre par la voie orale (1). Hérennius viola cet engagement en écrivant sur les *démons*, et Origène imita cet exemple. Plotin le trouva mauvais, mais se décida également à publier, et en vain dirait-on qu'il a moins écrit sa pensée que celle d'Ammonius et que Porphyre [vie de Plotin] rapporte qu'il répondait selon les opinions de son maître quand on venait l'interroger. Il est certain, au contraire, qu'il expose ses propres doctrines ; qu'il ne parle pas d'Ammonius, n'en appelle jamais à son autorité, et s'exprime constamment comme un homme qui dispose de son bien.

A cet égard les anciens n'avaient pas nos idées. Platon, qui fait tout le contraire de Plotin, qui nomme sans cesse son maître, confond aussi sans cesse ses opinions avec celles de Socrate ; et je pense que les disciples d'Ammonius prirent, sans aucune raison majeure, soit pour remplir à son égard un devoir imaginaire, soit pour leur convenance personnelle, l'engagement de ne pas divulguer sa doctrine intime. Ammonius s'était conformé sans doute aux habitudes, alors oubliées, d'un double enseignement, l'un exotérique,

(1) Porphyr., *Vita Plot.*, c. 10.—Proclus ad Timæum Plat., lib. III, p. 187.
(2) Porphyr., *Vita Plot.*, c. 3.

l'autre ésotérique, pour des raisons qu'on ne connaît pas. Mais c'était sans motif sérieux ; car si les anciens en avaient eu pour taire au public leur pensée réservée en politique et en religion, Ammonius n'en avait pas de semblables. Il avait laissé ses disciples libres à cet égard. Plotin put donc à son aise publier sous le nom de son maître ou bien écrire pour son compte tout ce qu'il voulut. Il lui plut de garder le silence sur Ammonius ainsi que sur ses condisciples. A-t-il eu tort ou raison? Peu importe. Ce qui est certain, c'est qu'en écrivant ses nombreux traités, son but ne fut nullement de faire connaître à la postérité la doctrine d'Ammonius. Rien de semblable n'entra dans son esprit. Il donne ce qu'il lui plaît. S'il consent à s'appuyer d'une autorité, il prend celle de Platon, dont il veut être le disciple et l'interprète, comme tous les néoplatoniciens et Proclus lui-même. D'ailleurs son génie était trop libre, trop fécond, trop déréglé, pour qu'il pût s'astreindre à reproduire un autre ; et ce qui prouve qu'il dépassa de beaucoup Ammonius, c'est que rarement l'autorité de son maître est invoquée après la mort de ses disciples.

Sans doute Plotin avait pris chez Ammonius les éléments de sa doctrine ; mais ce qu'il expose dans ses ouvrages, ce ne sont pas des éléments, c'est le système de son âge mûr, c'est la méditation de sa vieillesse.

La critique peut distinguer la pensée du maître de celle de l'élève ; seulement elle ne doit pas se flatter de le faire avec le même succès qu'elle cherche la pensée de Socrate dans les dialogues de Platon. Elle n'a pas les mêmes ressources, les écrits de plusieurs écoles émanées de Socrate. En effet, si l'inventaire d'un homme qui a parlé sans écrire se fait toujours malaisément, à plus forte raison celui d'un philosophe qui ne donne sa pensée qu'à un petit nombre d'élèves, et qui d'abord prennent de plus l'engagement de ne pas écrire, ou qui ensuite écrivent chacun autre chose. Chacun s'était donc fait de son système une idée dif-

férente, comme les disciples de Socrate. Aussi le plus savant des trois fut-il celui dont les deux autres se plaignirent le plus. En effet, le critique Longin et le très-mystique Olympius se prononcèrent avec une égale vivacité contre l'exposé de Plotin, ce qui prouve que l'écrivain si souvent cité comme le plus fidèle interprète d'Ammonius est celui de tous qui s'en éloigna davantage.

J'ajouterai qu'aucun élève d'Ammonius n'aurait pu en donner les opinions complétement, quand même il l'aurait voulu. C'est qu'Ammonius n'exposait pas systématiquement une doctrine qui fût arrêtée, et que chacun d'eux suivit son génie en se rendant compte des leçons du maître, de même que les disciples de Socrate. Comment s'expliquer autrement le mépris que Plotin montra pour la doctrine de Longin (1), ou l'hostilité qu'Olympius ne cessa de professer pour celle de Plotin?

On dit que Plotin a continué Ammonius. Oui, il est le Platon de l'école ammonienne; mais il l'est en ce sens surtout qu'il s'attache plus à Platon qu'à celui qui le lui expliqua, et qu'il professa pour Platon une sorte de culte. En effet, il en célébra l'anniversaire comme celui d'un demi-dieu, et nourrit toute sa vie le dessein d'établir une ville où régnât l'éthique de Platon. Toute sa vie il médita les mystères de sa doctrine, modifiant sans cesse la science, avec la persuasion qu'il la rapprochait de son type, et ne s'arrêtant à une forme définitive que dans les années où tout s'arrête. Mais il ne nous donne pas Ammonius.

Maintenant la critique a-t-elle des ressources quelconques pour refaire le système d'Ammonius, quand ce philosophe n'a pas laissé de textes, et que, sur quatre disciples qui ont écrit, les ouvrages de trois sont perdus, tandis que ceux du quatrième n'exposent que ses propres opinions? Et

(1) Porphyr., *Vit. Plot.*, 8.
(2) *Ibidem*, 2, 3.

puis, si nous avons dans Plotin le cœur de la question qui nous occupe, le platonisme d'Alexandrie, ne vaut-il pas autant laisser sur la pensée d'Ammonius le voile que l'histoire y a jeté? Oui, si nous avons dans Plotin le platonisme d'Alexandrie ; sinon, non. Or, je dis que non. Sans doute Plotin a pris des leçons de philosophie à Alexandrie, et son amour pour Ammonius est connu. Mais Plotin n'a pas enseigné dans Alexandrie, et n'a pas professé la doctrine de cette école. Donc si nous voulons savoir celle d'Ammonius, c'est à d'autres sources qu'il la faut puiser.

Nous trouvons dans d'autres sources ce qui suit :

1. Ammonius fut polythéiste sincère, ainsi que tous ses principaux disciples.

2. Il s'attachait à concilier les idées de Platon avec celles d'Aristote, et professait cet éclectisme vers lequel tendait depuis longtemps l'école d'Alexandrie.

3. Il avait un penchant marqué pour le mysticisme de l'Orient, penchant qu'il paraît avoir communiqué, non-seulement à Plotin, qui alla en Perse, mais à Longin, qui jeta les yeux sur les textes sacrés du judaïsme, à l'instar de Numénius d'Apamée, et qui en signala le caractère sublime.

4. Ammonius, peu lettré, et dont la première condition fut celle de portefaix, était aux yeux de ses disciples et dans la tradition un homme extraordinaire, un θεοδίδακτος, qualification qui ne se prodiguait pas, qui signifiait une sorte d'inspiré, d'ami de la Divinité.

5. Ammonius n'avait ni la prétention de faire des miracles, ni le goût d'une austérité extraordinaire ; et malgré sa démonologie, qu'il n'aimait pas à exposer publiquement, ce n'est pas à lui que se rattachent les principes de théurgie et les pratiques d'ascétisme qu'on trouve dans les néoplatoniciens, gens étrangers à l'école d'Alexandrie.

Les sources de ces faits sont deux textes positifs d'Hiéroclès, et deux autres de Némésius d'Émèse. Ces trois textes méritent la plus haute attention.

Hiéroclès vécut deux siècles après Ammonius. Il s'efforça, comme Ammonius, de mettre en harmonie Platon et Aristote. Il s'y appliqua surtout dans son *Traité de la Providence*, et Photius nous a conservé de ce traité les deux analyses suivantes :

PREMIÈRE ANALYSE. « Après avoir rapporté que pendant longtemps les philosophes se sont attachés à relever les dissidences entre Platon et Aristote, Hiéroclès montrait que ces philosophes étaient dans l'erreur, les uns s'étant livrés volontairement à la discorde et à l'irréflexion, les autres s'étant assujettis à l'ignorance et au préjugé; que le nombre en avait été considérable jusqu'à ce que brillât la sagesse d'Ammonius, qu'Hiéroclès dit avoir été surnommé *Théodidacte*; que celui-ci, purifiant les opinions des hommes anciens, et faisant justice des fables (λήρους) qu'on y avait ajoutées, a montré que, *dans les doctrines les plus importantes et les plus nécessaires, l'opinion de Platon et celle d'Aristote étaient d'accord* (1). »

SECONDE ANALYSE. « Hiéroclès dit que beaucoup de partisans de Platon et d'Aristote opposent leurs maîtres les uns aux autres dans les choses importantes. Et ils ont poussé le zèle et le soin des opinions à ce degré de contestation et d'audace, qu'ils ont altéré les écrits de leurs propres maîtres pour mieux montrer que ces hommes éminents se combattaient. Or cette passion jetée dans les écoles des philosophes a subsisté jusqu'au temps d'Ammonius d'Alexandrie le *Théodidacte*. Mais celui-ci, le premier, divinement conduit vers le vrai en philosophie, et méprisant ces opinions du vulgaire qui ont jeté tant de confusion dans la philosophie, a fort bien su ce qu'enseignaient l'un et l'autre (Platon et Aristote), les a mis de parfaite intelligence (amenés εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν), et a transmis la philosophie à tous ses auditeurs, surtout aux plus distingués de ses con-

(1) Code 14 de Photius.

temporains, Plotin et Origène, et à ceux qui sont venus après eux (1). »

Ces textes, écrits à deux époques différentes, attestent positivement que, d'après la tradition alexandrine recueillie par Hiéroclès, c'était le mérite d'Ammonius d'avoir franchi les intermédiaires entre lui et les fondateurs des deux écoles, et d'avoir montré, *lui qui les connaissait bien, qu'Aristote et Platon étaient d'accord dans les choses importantes et nécessaires*. Mais comme il n'entrait pas dans les vues d'Hiéroclès d'exposer toute la doctrine d'Ammonius d'après son traité de la Providence, Photius, qui analyse ce traité, ne parle d'aucune autre opinion, ni du penchant d'Ammonius pour le mysticisme, ni de ses prédilections pour l'Orient. Du silence de Photius on ne doit pas inférer qu'il n'y eut rien de ce genre dans Ammonius. On pourrait même induire le contraire de son surnom, qui est une nouveauté dans l'histoire du polythéisme, et qui paraît confirmer l'espèce d'enthousiasme avec lequel il parlait, ou faire allusion à la science supérieure qui remplaçait chez lui l'absence d'études premières. D'ailleurs deux faits intimes, les prédilections orientales et le mysticisme de Plotin, et deux textes importants complètent les témoignages d'Hiéroclès. Ces textes se trouvent dans un traité que Némésius [évêque d'Émèse vers l'an 400] composa sous ce titre : *De la nature de l'homme* (2), et dans les œuvres de Grégoire de Nysse [contemporain de Némésius], auteur d'un ouvrage publié sous le même titre. Grégoire avait trouvé les deux passages assez curieux pour les extraire du livre de Némésius, sans toutefois le citer (3).

Némésius ne dit pas que ces textes soient d'Ammonius ; mais, en citant le premier, il dit que, « pour réfuter tous ceux qui prétendent que l'âme est un corps, il suffira de citer

(1) Photius, cod. 251, ed. Bekker, p. 460.

(2) (Ed. Mathæi, 1820.) Second chapitre, intitulé *De l'âme*.

(3) Ed. Morell., t. II, p. 91 et 109.

ce qu'ont dit Ammonius, le maître de Plotin, et *Numénius : Or le voici* (1).

En citant le second texte, Némésius dit : « Il faut examiner comment se fait l'union de l'âme avec le corps, qui n'est pas âme. Or Ammonius, le maître de Plotin, *résolvait* cette question de la manière suivante. *Car il disait* (2). »

Certes, de ces deux phrases il ne résulte pas seulement que Némésius professe une grande déférence pour l'autorité d'Ammonius [qu'il cite deux fois sur des questions difficiles], mais il en résulte qu'il donne bien textuellement l'opinion de ce philosophe, et qu'il est sûr de la donner textuellement, puisqu'il allègue les paroles mêmes du philosophe. Cela nous fait-il des textes d'Ammonius ? Non pas. Ammonius n'ayant rien écrit, cela ne saurait être. Mais Némésius tenait certainement les paroles qu'il cite d'un des disciples d'Ammonius, qui les avait rédigées sans doute à la suite d'une conférence. Némésius se garde bien d'entrer dans ces détails, et avec raison ; car il ne veut ni dire qu'on ait pris des notes aux leçons d'Ammonius, ni indiquer auquel de ses disciples il fait son emprunt. Tout ce qu'il veut nous apprendre, c'est que les arguments qu'il présente sont d'Ammonius lui-même, qu'ils faisaient partie de l'enseignement du célèbre philosophe. Quand donc on a dit qu'ils sont *probablement* tirés des écrits d'Hérennius, vu que *probablement* ils ne sont pas d'Origène, et ne se trouvent ni dans Plotin ni dans Longin, les seuls disciples ésotériques, on s'est amusé à faire des hypothèses. On n'a pas remarqué, 1) que Némésius, en produisant le premier, dit expressément qu'il va donner ce que disaient *Ammonius* et *Numénius,* phrase qui exclut toute citation exclusive de l'un ou de l'autre ; 2) qu'en citant le second, où il s'agit d'Ammonius seul, Némésius n'exclut pas même les ésotériques

(1) Τὰ παρ' Ἀμμωνίου εἰρημένα. Εἰσὶ δὲ ταῦτα.
(2) Ἔλεγε γάρ.

de ceux qu'il peut avoir consultés. En effet, dans aucun de ces textes il n'est question de doctrine secrète.

Ce qui méritera une attention spéciale des futurs historiens de la philosophie, c'est la rencontre de Numénius et d'Ammonius. D'après Porphyre, Plotin qui était l'élève du dernier, et qui n'en prononce jamais le nom, ne cessait de consulter le premier, c'est-à-dire le philosophe qui avait dit que Platon était *Moïse parlant grec*. Nous verrons bientôt un disciple de Plotin pousser plus loin encore le culte de Numénius. Ce dernier, si obscur qu'il soit, a donc eu le bonheur de plaire à trois générations, et le talent de leur inspirer son goût pour l'Orient.

Maintenant nous en venons aux textes de Némésius.

Premier texte de Némésius. Il s'agit de réfuter ceux qui prétendent que l'âme est un corps. Voici ce qu'ont dit Ammonius et Numénius :

« Les corps, en vertu de la nature qui leur est propre, pouvant être changés, dissipés et divisés à l'infini dans l'espace, en sorte qu'il ne reste rien en eux d'incommutable, ont besoin de quelque chose qui les tienne ensemble, les réunisse, les lie et les combine pour ainsi dire, et que nous appelons *âme*. Si donc l'âme est un corps, quel qu'il soit, et même elle est le [corps le] plus subtil, qu'est-ce qui le contient à son tour? Car il a été démontré que tout corps a besoin de quelque chose qui le contienne (συνέχοντος), et ainsi à l'infini, jusqu'à ce que nous arrivions à un *incorporel*.

« Si l'on disait, comme les stoïciens, qu'elle (l'âme) est un certain mouvement de tension autour des corps, mouvement vers le dedans et vers le dehors; que celui vers le dehors détermine les grandeurs et les qualités, celui vers le dedans, l'unité et l'essence, il faudrait demander à ceux [qui parlent ainsi], vu que tout mouvement vient d'une puissance, quelle est cette puissance et en qui elle a son essence? Or, si cette puissance est aussi quelque matière, nous emploierons encore les mêmes paroles; si elle n'est pas ma-

tière, mais une chose engagée dans la matière (1) [entre la matière il y a en effet ce qui est engagé dans la matière, car on a appelé engagé dans la matière ce qui participe à la matière] : alors qu'est-ce donc ce qui participe à la matière? Est-ce en même temps matière et non-matière? S'il est matière, comment serait-il engagé dans la matière, et pas matière? S'il n'est pas matière, il est donc non-matériel; et s'il est non-matériel, il n'est pas corps; car tout corps est engagé dans la matière.

« Si l'on disait que les corps ont les trois dimensions, et que l'âme qui se répand dans tout le corps a aussi les trois dimensions, que par là même elle est tout à fait un corps, nous devrions dire qu'à la vérité tout corps a les trois dimensions, mais que tout ce qui a les trois dimensions n'est pas un corps. En effet, la quantité et la qualité, choses incorporelles en elles-mêmes, peuvent par accident être mesurées dans un volume (2). De même, on peut attribuer les trois dimensions à l'âme, qui est en elle-même sans dimension, si ce en quoi elle est par accident a les trois dimensions.

« De plus, tout corps est mû du dehors ou du dedans. Si c'est du dehors, il est inanimé ou sans âme; si c'est du dedans, il est animé (ou il a une âme). Or, si l'âme était mue du dehors, elle serait inanimée (sans âme); si elle l'est du dedans, elle est animée (a une âme). Mais il serait également absurde de dire que l'âme est inanimée ou animée. L'âme n'est donc pas un corps.

« De plus, si l'âme est nourrie, elle l'est par l'incorporel, car ce sont les études qui la nourrissent. Or, nul corps n'est nourri par l'incorporel. L'âme n'est donc pas un corps. »

Tel est le premier de ces textes, celui qui donne à la fois l'enseignement d'Ammonius [du 3e siècle] et de Numénius

(1) Ἔνυλον.
(2) Ou dans un corps, une masse, ἐν ὄγκῳ ποσοῦται.

[du 2e siècle]. Voici le second, celui qui donne l'enseignement d'Ammonius seul, et qui roule sur l'union du corps et de l'âme :

« Il (Ammonius) disait : Les choses intellectuelles sont d'une nature telle qu'elles s'unissent à celles qui peuvent les recevoir, comme celles qui altèrent dans l'union, et que, même unies, elles restent non mêlées et non altérées, comme des choses placées les unes à côté des autres. Car quant aux corps, l'union opère absolument une transformation des choses qui se trouvent ensemble, puisqu'ils sont changés en d'autres corps, par exemple les éléments en composés, les aliments en sang, le sang en chair et en d'autres parties du corps. Quant aux choses intellectuelles, il se fait bien une union, mais non pas une transformation : car l'intellectuel n'est point fait, par sa nature, pour se transformer. Au contraire, ou il se retire, ou il se perd dans ce qui n'est pas ; mais il ne reçoit pas de transformation. Or il ne peut pas se perdre dans ce qui n'est pas, puisque, dans ce cas, il ne serait pas mortel ; puis, si l'âme qui est vie se changeait dans le mélange, elle serait transformée, et ne serait plus la vie. Or de quelle utilité serait-elle au corps, si elle ne lui fournissait pas la vie? L'âme n'est donc pas transformée par l'union.

« Et maintenant qu'il est démontré que les choses intellectuelles sont de leur nature *inaltérables*, il s'ensuit nécessairement qu'elles ne périssent pas avec celles auxquelles elles sont unies. L'âme est donc unie au corps, et elle lui est unie sans être mêlée avec lui. Qu'elle est unie avec lui, cela se démontre par ce qu'elle souffre avec lui ; car l'être animé souffre avec lui-même tout entier, comme étant un seul être. Mais qu'elle est unie avec lui sans être mêlée avec lui, cela est manifeste par la manière dont l'âme se sépare du corps dans le sommeil, le laissant là comme un cadavre, lui soufflant seulement la vie, afin qu'il ne périsse pas entièrement, mais se montrant puissante par elle-même dans

les songes, devinant l'avenir et s'approchant des choses intellectuelles. La même chose arrive lorsqu'en elle-même elle considère quelqu'une des choses intellectuelles ; car alors, comme il est juste, elle se sépare, et se fait chose indépendante, afin qu'ainsi elle s'élève aux *choses qui sont* (1). En effet, étant sans corps, elle pénètre partout, de même que les choses qui s'altèrent en s'unissant, demeurant inaltérée et non mêlée, conservant l'unité en elle-même, changeant, d'après la vie qui est en elle, les choses en qui elle se trouve, mais ne se laissant pas changer par elles. En effet, de même que, par sa présence, le soleil transforme l'air en lumière, en le rendant lui-même lumineux, et qu'il unit la lumière à l'air en s'y répandant sans s'y mêler; de même l'âme unie au corps demeure tout à fait non mêlée, différant du soleil en cela seulement que le soleil étant un corps et circonscrit en un lieu, n'est point partout où se trouve sa lumière, comme il en est aussi du feu; car le feu demeure lui-même dans le bois et lié comme sur place à la mèche enflammée, tandis que l'âme, étant incorporelle et non circonscrite en un lieu, pénètre toute entière le tout, et sa propre lumière et le corps, et il n'est aucune partie éclairée par elle où elle ne soit tout entière. Car elle n'est pas gouvernée par le corps, mais c'est elle qui gouverne le corps ; et elle n'est pas dans le corps comme dans un vase ou dans une outre ; au contraire, c'est le corps qui est en elle. En effet, les choses intellectuelles ne sont pas empêchées par les corps : au contraire, elles voyagent, elles traversent, elles passent par toute espèce de corps, ne pouvant pas être retenues par un lien corporel. Étant intellectuelles, elles sont aussi dans des lieux intellectuels. En effet, elles sont ou en elles ou dans des choses intellectuelles au-dessus d'elles. De même l'âme est tantôt en elle-même, lorsqu'elle raisonne (λογίζηται), tantôt dans l'*intelligence*, lorsqu'elle fait

(1) Ou aux êtres par excellence, τοῖς οὖσι.

un acte d'intelligence (νοῇ). Or, quand on dit qu'elle est dans le corps, on ne veut pas dire qu'elle y est dans un rapport, qu'elle y est présente, comme on dit que Dieu est en nous. Car quand nous disons que l'âme est enchaînée relativement au corps par tel rapport, telle tendance et telle disposition, c'est comme nous disons qu'un amant est enchaîné par sa maîtresse : cela ne s'entend pas corporellement, localement, cela s'entend d'un rapport. En effet, *l'âme* est sans grandeur (1), sans volume, sans partie, n'offrant aucune partie qui puisse être circonscrite en un lieu. Et comment ce qui n'a pas de partie peut-il être circonscrit en un lieu ? car un lieu existe avec un volume ; un lieu est une limite de ce qui contient, en tant qu'il contient un contenu. Si quelqu'un disait, Mon âme est donc à la fois à ALEXANDRIE, à Rome et partout, il ne remarquerait pas qu'il parle de nouveau d'un lieu. Car cette désignation, *Alexandrie*, et en général, *ici*, indique un lieu. Or l'âme n'est nullement dans un lieu, elle est dans un rapport ; car il a été démontré qu'elle ne peut pas être comprise en un lieu. Lors donc qu'une chose intellectuelle se met en rapport avec un lieu ou une chose qui est dans un lieu, c'est par catachrèse que nous disons qu'elle y est ; par la raison qu'elle y est active, en prenant le lieu pour le rapport et l'activité. En effet, nous devrions dire, Elle y est active, et nous disons, Elle y est (2). »

Nous l'avons dit, ce texte est d'Ammonius seul. Il est, je ne dirai pas plus pur, je dirai plus *alexandrin* que le premier. Quand il cite une capitale, c'est l'idée d'Alexandrie, patrie d'Ammonius, qui se présente la première. Rome, la capitale de l'empire, ne se présente à la pensée de l'auteur qu'en second lieu, comme point de comparaison. Il n'est pas question d'Antioche, la capitale de la Syrie, où vécurent

(1) C'était une question. Un siècle plus tard, saint Augustin écrivit son traité de la grandeur de l'âme.

(2) Nemesius, *De nat. homin.*, ch. III, p. 125 et seq., ed. Matthaei.

Numénius et Némésius. C'est donc bien d'une leçon d'Ammonius qu'il s'agit, de quelque manière qu'elle ait été recueillie et transmise à celui qui la reproduit. En effet, si même la rédaction de ce texte était de Némésius, la doctrine serait d'Ammonius. Elle n'est pas chrétienne, elle est platonicienne; elle est, sous plusieurs rapports, d'une grande portée, si vulgaire qu'elle soit sous d'autres. Il ne faut pas néanmoins détacher entièrement ce texte du précédent, dont Ammonius partage la propriété avec Numénius. Les théories qu'il contient étant communes aux deux philosophes, on peut les attribuer à Ammonius aussi bien qu'à Numénius. Dans tous les cas, il y a là un exposé de doctrine très-curieux; il ne concerne que l'anthropologie, et même que ces deux questions, l'immatérialité de l'âme et son union avec le corps; mais on y pose d'autorité et de science les principes suivants:

1) Les corps se modifient, se dissipent, se divisent à l'infini. Il n'est rien d'immuable en eux, et ils ont besoin d'un principe qui les unisse. L'âme est un principe de ce genre. Si elle était un corps, il lui faudrait aussi un lien de ce genre; et ainsi de suite.

2) Quand les stoïciens disent qu'elle est un mouvement qui, dirigé vers l'extérieur, produit les quantités et les qualités, tandis que, dirigée vers l'intérieur, il produit l'union et l'essence (ἕνωσις et οὐσία), ils oublient que tout mouvement part d'une force, et que cette force est matérielle ou immatérielle. Si on la dit matérielle, même argument; si on la dit immatérielle, pas d'objection.

3) Ceux qui disent que l'âme est corps s'appuient de ce qu'elle a les trois dimensions qu'ont les corps; mais quand on dit que l'âme a ces dimensions, c'est en ce qu'elle est unie par accident à un corps qui les a. Tous les corps sont mis en mouvement par un agent extérieur matériel, tandis que l'âme est mise en mouvement par un agent intérieur, immatériel. Elle n'est donc pas un corps.

4) Enfin l'âme se nourrit d'un aliment immatériel, de

science; or aucun corps ne se nourrit ainsi. Elle n'est donc pas un corps.

5) Cependant, si différents que soient le corps et l'âme, ils sont unis; et si le mystère de leur union ne s'explique pas, la philosophie explique au moins, par leur nature distincte, leur non-confusion, leur non-promiscuité, ainsi que l'indépendance de l'âme, sa supériorité, son empire sur le corps.

6) D'abord cette union a lieu sans qu'il y ait pour l'âme changement ou altération par suite du contact. Les substances analogues, les corps, s'assimilent et se modifient par leur union; les aliments, en s'unissant avec le corps, deviennent sang et chair; il ne s'opère rien de semblable entre les substances matérielles et immatérielles : l'union entre elles a un autre but et un autre effet.

7) L'âme est la vie du corps.

8) Elle a de plus une vie propre, à laquelle le corps ne participe pas. Non-seulement elle est inaltérable dans le corps et ne périt pas avec lui, mais elle mène par elle une existence distincte pendant son union avec lui. Si la sympathie prouve l'union, ce qui prouve la distinction c'est l'activité de l'âme pendant le *sommeil*, où elle abandonne le *cadavre*, ne lui laissant que l'animation; c'est la faculté qu'elle a dans les *songes* de deviner l'avenir, et c'est celle qu'elle a de se rapprocher des choses intellectuelles.

9) La même chose, la distinction, l'indépendance de l'âme, se manifeste aussi lorsqu'elle contemple par elle-même les choses intellectuelles. Alors aussi elle se sépare du corps et s'en isole pour s'élancer vers les choses qui sont en elles-mêmes, les êtres par excellence (1).

10) En effet, elle a, dans une proportion limitée, un des attributs de la Divinité. Incorporelle, elle pénètre tout, même ce qui s'altère par le mélange, demeurant incorruptible et sans mélange, et conservant l'UN par elle-même, au milieu

(1) Ἵνα οὕτως ἐπιβάλῃ τοῖς οὖσι.

des choses auxquelles elle s'unit, les changeant selon la vie qu'elle possède, quoiqu'elle ne soit pas changée par elles. Comme elle pénètre partout, elle éclaire tout entière le corps, de même que la lumière s'unit à l'air sans se confondre avec lui. Elle ne diffère du soleil et du feu, qui sont des corps circonscrits et ne peuvent aller aussi loin que la lumière et la chaleur, qu'en ceci : c'est qu'elle est immatérielle et incirconscrite.

11) C'est elle qui est l'homme et qui est responsable de ses actes ; car elle n'est nullement gouvernée par le corps ; au contraire, elle le gouverne.

12) Elle est libre ; car elle n'est pas dans le corps comme dans un vase ou dans une outre ; elle n'y est pas contenue ; les choses intellectuelles pénètrent, se répandent et se transportent partout.

13) Le corps n'est pas non plus sa tombe, ni la terre sa patrie. Sa patrie, c'est le monde intellectuel ; les choses intellectuelles sont dans les lieux intellectuels.

14) Elle a des rapports avec le monde matériel, mais elle n'y est pas confinée. Son domaine, c'est d'abord elle ; c'est ensuite ce qui est au-dessus d'elle. En effet, les choses intellectuelles sont en elles-mêmes ou dans les choses intellectuelles placées au-dessus d'elles. Elle est en elle-même lorsqu'elle raisonne (ἐὰν λογίζηται), et dans l'intelligence par excellence [le νοῦς] lorsqu'elle est raison pure (ἐὰν νοῇ, lorsqu'elle comprend et contemple).

15) Ses attachements ou ses assujettissements terrestres sont mal appréciés : ils n'ont rien d'absolu. Quand on dit qu'elle est dans un lieu, on veut dire seulement qu'elle y est dans un rapport, comme on dit que Dieu est en nous. Et quand on dit qu'elle est enchaînée au corps, c'est comme on dit que l'amant est enchaîné à sa maîtresse ; l'âme n'ayant ni grandeur, ni volume, ni parties, ne peut être enfermée ni circonscrite dans un espace déterminé. Il ne faut pas objecter qu'elle ne peut être à la fois à Alexandrie, à Rome

et partout, car les mots indiquent des lieux et elle ne peut être dans un lieu. En place de ces mots, elle est dans un lieu; nous devrions dire, elle y manifeste son activité.

Il faut l'avouer, cette doctrine était d'une grande portée, et en traitant les simples questions de l'immatérialité, de l'unité, de l'ubiquité, de l'immortalité de l'âme, Ammonius avait répandu sur la destinée de l'homme des lumières qu'on ne donnait guère dans la plupart des écoles grecques. Enseigner que l'âme pénètre partout, qu'elle s'élève jusqu'à l'intuition de l'*être*, que son domaine est le monde intellectuel, que ce domaine a deux parties, l'une l'intelligence ou l'âme elle-même, l'autre les choses intellectuelles, que l'âme est en état de prévoir l'avenir, qu'elle est puissante même dans le songe, c'était assurément dépasser de beaucoup la commune philosophie de la Grèce, même la philosophie platonicienne, qui se rapprochait des hardiesses de l'Orient, dans les écrits de Plutarque ou les leçons d'Apollonius de Tyane.

Mais Némésius a-t-il été vrai? N'a-t-il pas mis dans la bouche d'Ammonius des idées que n'avait pas ce philosophe?

Némésius était chrétien et évêque. Ce n'est pas lui qui aurait inventé ces théories de l'âme, conservant l'Un, prophétisant dans les songes, et s'élevant jusqu'au Νοῦς. Ces théories sont donc bien d'Ammonius. Je me trompe : elles sont en germe dans Platon et dans Philon. Mais on les laissait là comme des éléments peu dignes de la science; on les traitait de poésie; on les exploitait pour la superstition; on ne les mettait pas en lumière comme Ammonius. C'est là, d'après les textes de Photius, le mérite de ce philosophe.

On lui a prêté d'autres opinions. Par voie d'inductions hasardées, on a dit qu'Ammonius n'a pas dû résister au charme du mysticisme égyptien, judaïque, chrétien et gnostique; qu'il a dû faire des emprunts; que Plotin paraît avoir puisé dans son commerce cette prédilection qu'il montra pour l'Orient. Cette prédilection aurait conduit Ammo-

nius lui-même à la pneumatologie orientale, ou plutôt à cette démonologie ésotérique qu'Hérennius divulgua le premier, et qui remontait à Zoroastre, comme celle du judaïsme post-exilien, comme celle de la kabbale et celle d'Apollonius de Tyane. On a dit que déjà la pneumatologie s'était présentée aux Alexandrins dans les leçons d'Ammonius, le maître de Plutarque, dont les écrits la laissent entrevoir; et qu'Ammonius, dans ses conférences, l'a développée sans réserve, telle que Plotin l'a mise dans ses Ennéades.

Mais, si probable que tout cela puisse être, aucun document ne l'atteste, et l'histoire sérieuse a horreur de l'hypothèse qui ne part pas d'une autorité suffisante pour arriver à une certitude légitime. Pour elle, la doctrine des *Ennéades* est celle de Plotin, et non pas celle d'Ammonius, comme la doctrine des *Dialogues* est celle de Platon, et non pas celle de Socrate.

Il est même des faits qui paraissent montrer, au contraire, que ce ne fut pas Ammonius d'Alexandrie, mais Numénius d'Apamée qui inspira les tendances orientales de Plotin. Du moins n'est-il aucune bonne autorité qui attribue à Ammonius ces tendances qu'on attribue, au contraire, très-expressément à Numénius (1).

J'ai donné plus haut les principes de Numénius. Or, ces principes — que je devais produire pour éclairer deux questions, le partage entre Ammonius et Plotin et l'esprit des vrais Alexandrins — ces principes ne se retrouvent pas aussi explicites dans la doctrine d'Ammonius. Mais ils se retrouvent tous dans les développements de Plotin. Ce que les contemporains de ce dernier lui ont reproché, ce qu'ils n'ont jamais reproché à son maître, c'est-à-dire, la ressemblance de son enseignement avec celui de Numénius, est donc désormais un fait acquis. Je tiens ce fait pour très-important, et il ne sera plus exact de dire à l'avenir, comme l'a fait un

(1) Eusebii *Præp. ev.*, IX, 6, 7, 8.—Clem. Alex. *Strom.*, I, p. 342.

es plus savants amis, qu'Ammonius a plus consulté
n et Numénius que Platon et Aristote (1). Ce n'est pas
onius, c'est Plotin qui s'est attaché à Numénius. Il
même difficile qu'Ammonius, qui lisait peu et ne voya-
pas, consultât Numénius, son contemporain, qui ne
pas à Alexandrie. Ils furent si étrangers l'un à l'autre
eût été à peine possible à l'un de profiter des leçons de
e, et il est constant qu'au contraire Ammonius s'en
t principalement à Platon et à Aristote, à l'enseigne-
véritable et caractéristique du Musée.

mmonius était platonicien, éclectique et grec, dans le sens
n homonyme, le maître de Plutarque. Numénius était
gioricien, éclectique et oriental, dans le sens d'Apollo-
de Tyane. Or, nous l'avons vu, les tendances d'Apollo-
n'avaient ni cherché ni trouvé de sympathie dans
andrie; celles d'Ammonius y furent accueillies au
aire avec amour.

maintenant m'arrêterai-je encore à réfuter quelques
rs secondaires sur Ammonius, celui des philosophes
xandrie qui mérite le plus d'attention ? Cela serait stér-
on va le voir par trois exemples qui suivent.

a dit d'abord qu'Ammonius s'était alarmé du progrès
nostiques au point de leur faire une polémique animée.
ne repose que sur cette hypothèse, que Plotin, dans son
contre ces docteurs, exprime moins ses sentiments que
de son maître (2).

a dit qu'Ammonius complotait la ruine du christia-
e (3). Sur quoi cela repose-t-il? les textes l'ignorent.

autres, au contraire, ont prétendu qu'Ammonius en-
ait le christianisme à ses disciples intimes (4), et les en-
ait par serment à ne pas révéler ces secrets. En aurait-il

(1) Dehaut, p. 185.
(2) Plotin., κατα Γνωστικῶν.
(3) Mosheim, *Hist. eccles. ante Constant.*
(4) Labbe, *De script. eccles.* I, p. 58.— Holstenius, *Vita Porphyr.*, 28.

eu honte, par hasard, à l'époque où l'ancien platonicien Clément d'Alexandrie s'en glorifiait?

Laissons là les erreurs, anciennes ou nouvelles, et voyons à présent les rapports qui ont dû exister réellement entre Ammonius et son contemporain Clément, qu'on considère comme son adversaire de tous les jours.

Clément d'Alexandrie, élevé dans la philosophie grecque, et converti sous l'influence de saint Pantène, ancien philosophe aussi, aimait tant la philosophie qu'il fut d'abord un docteur peu orthodoxe, et que dans son premier ouvrage (les *Hypotyposes*) le platonisme faisait tort au jeune chrétien. Au temps de Photius, qui possédait cet ouvrage, on y trouvait des discours impies et sentant la Fable, des choses merveilleuses, tournant au blasphème et à la frivolité : « ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους, βλασφήμους τερατολογίας καὶ φλυαρίας » (1). Clément se dépouilla depuis de ce reste de polythéisme; mais, soit habitude, soit calcul, et afin d'attirer dans l'Église les païens de toute condition, il mit beaucoup de philosophie dans son enseignement. En général, engagé de près dans le mouvement du siècle, il le suivit si bien qu'il professa pour l'éclectisme philosophique un respect plus absolu qu'aucun autre docteur de l'Église. Ce que j'appelle philosophie, dit-il, ce n'est pas celle du Portique, celle de Platon, celle d'Épicure ou celle d'Aristote; c'est tout ce qui est bien dit par chacune de ces sectes, tout ce qui enseigne la vertu jointe à la science : tout cet ensemble éclectique, — « τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν » —, je l'appelle philosophie (2).

On le voit, dans cette définition non-seulement il n'est pas question de la foi chrétienne, mais il n'y a pas même la moindre allusion aux doctrines révélées. Cela étant, on ne saurait admettre ni que le chef du *Didascalée* eût négligé un enseignement tel que celui d'Ammonius, ni que, dans son

(1) Cod., 109.
(2) Strom., lib. I, p. 338, ed. Oxon.

enseignement oral, il ait offert un esprit d'exclusion contraire à la lettre de ses ouvrages. Cela est digne d'attention; cela répondait à l'esprit et à l'enseignement d'Ammonius. C'était précisément des deux côtés la même tolérance, la même élévation philosophique. C'était, en un mot, le véritable esprit alexandrin, de l'érudition, de l'impartialité, de la critique, et des convictions sans mysticisme, sans crédulité, sans mélange de théurgie, d'astrologie, de magie. Clément avait, à ce point, l'habitude de la pensée philosophique, qu'au Didascalée, et au milieu des luttes religieuses du temps, il commençait ses élèves en leur exposant, d'après Platon, les éléments de la philosophie. Il y ajoutait la doctrine évangélique comme une sorte de complément.

Mais son enseignement fit-il sensation dans Alexandrie?

Clément avait fait ses études parmi les philosophes d'Athènes; il n'avait quitté le polythéisme qu'après son arrivée dans Alexandrie. Il y avait évidemment abordé l'école du Musée; aucun savant de cette ville n'ignorait ni sa conversion, ni l'esprit de son enseignement de chaque jour. Cet esprit était celui de ses écrits, où il montrait, aux juifs, qu'ils étaient demeurés en route; aux gnostiques, qu'ils dépassaient le but et ne méritaient pas leur nom, les chrétiens étant seuls les vrais gnostiques (1); aux Grecs, que leur science n'allait qu'à la doctrine élémentaire de la révélation; que celle-ci possédait de plus grands mystères, des dogmes plus certains et plus sublimes; que les codes sacrés étaient la source de la vérité divine (2). Les saintes Écritures, dit Clément, sont pour le vrai *gnostique* (c'est-à-dire, le chrétien initié aux mystères de la foi) l'instrument qui lui fait connaître le passé et l'avenir (3). Toutefois, il faut les interpréter, non pas dans leur sens littéral, qui conduit

(1) Voir les livres VI et VII des Stromates.

(2) Strom. VII, 16, 890.

(3) Strom. VI, 11, 786. Cf. De fidei Gnoseosque Idea secundum mentem Clem. Alex.; Heidelberg, 1811.

à la foi élémentaire, mais dans leur sens allégorique, qui conduit à la science supérieure, γνῶσις (1).

C'était donc l'exégèse allégorique que proposait ce docteur. C'était à peu près celle de Philon, qu'il avait trouvée dans Alexandrie, qu'il parait plus abondamment de philosophie grecque, et à laquelle il imprimait le cachet de la pureté chrétienne. En effet, je dirais volontiers qu'il est supérieur à Philon, comme Platon l'est à Pythagore, de tout le progrès que la pensée humaine a fait dans l'intervalle d'un siècle. Ainsi, l'arche sainte est pour lui le monde intellectuel (κόσμος νοητός), inconnu au vulgaire (τοῖς πολλοῖς), mais connu des intelligences célestes. D'ailleurs il cite quelquefois les interprétations de Philon (2), et partout il met, comme lui, au service de sa foi, toute la philosophie de l'Occident et de l'Orient qu'il connait. La philosophie n'est rien de fini à ses yeux, elle n'est qu'une sorte d'éducation préparatoire (3). Celui qui a la vraie foi et la vraie science (4), qui a calmé ses désirs et s'est délivré de toute passion, qui a pris part au bienfait de la perfection *gnostique*, est égal aux anges; il est radieux, et, comme un soleil resplendissant de bienfaits, il marche à l'instar des apôtres avec une juste confiance vers la sainte demeure par l'amour de Dieu (5). Mais, pour cela, il ne faut plus suivre ni la Grèce, ni l'Ionie, pas même Platon, qui est d'ailleurs « l'ami de la vérité et philosophe, grâce aux Hébreux et à Moïse, dont la législation a nourri son traité des lois » (6); il faut suivre le logos, qui est la lumière commune éclairant tous les hommes (7). Sans doute la phi-

(1) *Ib.*, VI, 15, 806.
(2) *Ib.*, I, 5, 333.
(3) Προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις. *Ib.*, I, 5, 331. Cf. VII, 3, 839.
(4) Οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως, V, 1, 643.
(5) Strom. VI, 13, 792.
(6) *Ib.*, I, 25, 419. Φιλαλήθης, θεοφορούμενος, ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος, ἐκ τῶν Μωσέως καὶ περὶ νομοθεσίαν ὠφεληθείς.
(7) Φῶς κοινὸν ἐπιλάμπων πᾶσιν ἀνθρώποις.

losophie est une science divine; mais celle des Grecs est empruntée aux juifs, et celle des chrétiens est seule parfaite.

Cela était exigé par l'idée chrétienne, et Clément était chrétien sur toutes les questions fondamentales, Dieu et l'homme, les intelligences célestes et les démons, la création et le monde, la vie humaine et l'éternité, les devoirs et les rémunérations, le mal et la Providence. Mais tout en admettant les enseignements positifs du christianisme, il les discute à la manière des philosophes, et il n'est pas une de ces questions sur laquelle il ne donne l'enseignement des écoles d'Athènes, quoiqu'il ait à former des lévites qui doivent le combattre dans tous ceux qui ne sont pas chrétiens. Sur chacune d'elles il est à la fois chrétien, moraliste et philosophe, quoiqu'il ne soit métaphysicien sur aucune. Voici, par exemple — et pour faire apprécier d'une manière très-résumée le savant docteur du Didascalée, le rival d'Ammonius, comme ingénieux et érudit écrivain — voici ce qu'il dit sur la création : « Dieu cessa de créer, il ordonna ensuite. C'est en ce sens qu'il se reposa. Il ne cessa pas d'agir. Comme il est le Bon, cesser de faire le bien, ce serait pour lui cesser d'être Dieu (1). »

Cela sent à ce point le platonisme et le plotinisme, qu'on en est stupéfait. Mais c'est là le propre de Clément. En effet, il n'est pas une question sur laquelle il ne cite Platon; et non-seulement il emprunte à ce philosophe et à Philon leur terminologie sur le monde intellectuel, le νοῦς et le λόγος, dont il détache le λόγος προφορικὸς, mais il se laisse guider par le premier jusque dans sa théologie et sa démonologie, sur laquelle il cite le passage du X[e] livre des Lois, où Platon parle de la ψυχὴ κακοεργός (2). Son anthropologie est, comme sa théologie et sa démonologie, un éclectisme tiré de Platon, de Philon et de l'Évangile. L'âme arrive dans le corps de la

(1) *Ib.*, p. 812.
(2) *Ib.*, p. 701.

part de Dieu, mais elle n'est pas Dieu; elle a seulement l'image de Dieu (1). La résurrection du corps terrestre, trop méprisable aux yeux d'un fidèle platonicien pour être appelé à une si haute destinée, étant impossible, Clément, pour ménager le christianisme, admet dans la vie à venir l'union de l'âme avec un corps céleste. Dans sa morale, il trace du véritable chrétien ou de l'initié à la science, qu'il appelle le *gnostique*, une image dont les traits sont empruntés à la fois à l'éthique de Platon et à celle de Philon, à celle des thérapeutes et à celle de l'Église primitive (2).

Je dis maintenant qu'il est impossible de ne pas admettre qu'un enseignement aussi philosophique et aussi alexandrin, fait par un personnage aussi considérable et aussi connu des écoles, n'ait pas produit une sensation profonde en dépit de toutes les dissidences. Clément n'est pas cité par les philosophes. Mais que conclure de ce silence? Strabon ne l'est pas par les géographes ; Ammonius ne l'est pas même par Plotin; et il suffit de lire un seul traité de Clément, cet homme si versé dans la philosophie et dans les lettres profanes, pour demeurer convaincu qu'Ammonius et ses disciples ont suivi ses écrits comme ils ont observé son enseignement.

Mais un troisième chef d'école a observé les deux autres. Le scepticisme a levé son drapeau en face de ce double dogmatisme, et c'est là ce qui constitua une vive polémique. En effet, ce ne furent pas assurément les théories si croyantes de Clément qui donnèrent le plus de souci aux partisans d'Ammonius. Ce qui les émut plutôt, ce furent celles de l'école sceptique ou empirique, que Sextus vint à cette époque même réunir en un corps de doctrine. Cette doctrine avait été jetée une première fois dans Alexandrie par un disciple de Pyrrhon. Tombée ensuite dans la langueur, ranimée plus tard et systématiquement professée par l'école médi-

(1) Strom. VI, 808.

(2) Voir le VIIe livre des *Stromates* et le IIIe du *Pédagogue*.

cale du Musée, elle a dû combattre le dogmatisme que professait Ammonius, d'autant plus vivement qu'on tenait des conférences secrètes plus inacceptables pour les sceptiques que tout le reste. L'empirisme sceptique, si ancien dans Alexandrie, après y avoir eu pour représentants Celse, Énésidème et un grand nombre de médecins célèbres, en eut bientôt un second et un troisième. En effet, cette école, loin d'offrir un fait passager dans l'histoire de la philosophie, se maintint longtemps et fournit une série de penseurs éminents. Après Énésidème, vint Agrippa, médecin érudit, qui présenta surtout ces cinq arguments de doute : le désaccord des opinions, la nécessité indéfinie pour toute preuve d'être elle-même prouvée, le caractère relatif de toutes nos idées, le caractère hypothétique de tous les systèmes, le cercle ordinairement vicieux de la démonstration logique.

Agrippa, le deuxième des successeurs d'Énésidème, était mort sur la fin du second siècle; mais son scepticisme fut présenté, avec plus de force et de développement que jamais, au moment même où Ammonius et Clément venaient exposer leur dogmatisme mystique un peu oriental et très-platonicien. En effet, Sexte l'empirique, que nous avons déjà montré comme le plus laborieux représentant de l'école sceptique, se leva précisément à Alexandrie dans les dernières années d'Ammonius.

Sexte a-t-il enseigné? A-t-il combattu ouvertement Ammonius et Clément? A-t-il trouvé plus d'écho que l'un et l'autre?

Ce qui est certain, c'est qu'il a composé contre le dogmatisme, sous toutes ses formes, un ouvrage plus complet qu'aucun autre. Je ne prétends pas que ce travail lui fût inspiré par le péril que ses deux illustres concitoyens lui semblaient apporter à la saine philosophie; mais il est raisonnable d'admettre, pour une telle œuvre, des motifs sérieux. L'ouvrage de Sexte n'est, au fond, qu'un recueil de raisonnements généraux et anciens contre le dogmatisme; mais ce recueil est fait avec un soin extraordinaire. En effet, Sexte

réunit, dans sa vaste compilation, tous les arguments de doute du pyrrhonisme, toutes les objections contre les sciences dites encycliques, et toutes celles qui s'attaquent à la philosophie. C'est là un vrai système de scepticisme universel et complet. Or, dans ce travail si savamment compilé, qui procède d'une maniere si calme, je ne puis m'empêcher de voir une œuvre de polémique, une œuvre de réaction contre l'esprit du temps, contre les écoles qui le propageaient.

Pour savoir maintenant le succès de ces efforts d'un partisan de la raison pure en face de deux adversaires prêchant le mysticisme, il faut aller un peu plus loin, et demander aux générations suivantes ce qu'est devenue chacune des trois écoles dont nous venons d'indiquer les chefs.

CHAPITRE VIII.

DESTINÉES ULTÉRIEURES DES ÉCOLES D'AMMONIUS, DE CLÉMENT ET DE SEXTE.

Un instant, et grâce à l'enseignement d'Ammonius, de Clément et de Sexte, il y eut donc, sans compter la syssitie péripatéticienne, trois écoles de philosophie sérieuse dans Alexandrie. Ce fut une situation nouvelle d'une grande excitation. Malheureusement elle fut de courte durée. Pendant combien de temps se maintint-elle? quels fruits produisit-elle, et par quelles causes vint-elle à s'évanouir?

Voilà les trois questions qu'il s'agit maintenant d'éclaircir.

Ammonius, qui fit à la philosophie alexandrine une situation tout autre que celle que lui avaient faite Antiochus et les académiciens qui étaient venus se grouper autour de lui ou de Philon et ses adhérents, eut des disciples plus fervents et méritait plus de succès. Antiochus avait commencé la restauration du platonisme; Philon l'avait altérée en y mêlant le judaïsme. Ammonius, en la dégageant de cette nuance, en accomplit la restauration et conquit les applaudissements de nombreux auditeurs. Quand même ses auditeurs eussent été moins nombreux qu'on le dit, ils furent si dévoués et eurent un enseignement si régulier, si conforme aux anciens usages, des leçons publiques et des conférences intimes si habilement mêlées, qu'il éclipsa tout ce qui l'avait précédé dans

Alexandrie, et tout ce qu'il y avait encore ailleurs dans le monde grec.

De toutes ses écoles, aucune n'est mise, par les écrivains du temps, à côté de celle d'Ammonius ; et quand on veut parler de nos jours de l'école philosophique d'Alexandrie par excellence, c'est celle d'Ammonius, ce n'est pas celle de Plotin qu'il faut entendre. Mais que devint-elle à la mort de son auteur ? Qu'en resta-t-il à la ville d'Alexandrie, où elle s'élaborait depuis Antiochus ?

On sait que le principal de ceux de ses disciples qui eurent un nom, Plotin, s'en alla, avant la mort d'Ammonius, à Rome, où il s'établit et ouvrit une école, critiquant Longin et le déclarant littérateur plutôt que philosophe.

Longin s'en alla en Syrie, où il se mit à la tête d'une école de rhéteurs et de sophistes, critiquant Plotin et le déclarant enthousiaste infidèle à son maître (1).

Que devinrent Hérennius et Origène?

Ils ne fondèrent pas d'école. Ils publièrent quelques ouvrages (2), mais produisirent peu d'effet, et illustrèrent si mal la résidence qu'ils choisirent que personne n'en parla.

Olympius alla à Rome, comme Plotin, dont il était mécontent et qu'il combattit par toutes sortes de moyens, que les plotiniens appelaient des intrigues (3). Mais on ne parle pas de son enseignement. On ne nous dit pas même où se fixa cet Olympius (4), qu'il faut se garder de confondre avec un autre néoplatonicien d'Alexandrie que nous rencontrerons plus tard. Cette confusion, faite trop souvent, a fait croire à tort qu'un des disciples d'Ammonius s'y était acquis une haute position.

Quelles raisons peuvent expliquer une telle dispersion,

(1) Fabricius, *Bibl. græc.*, V, ed. H. — Ruhnken, in disputat. de Longino, § V, p. 9, dans sa seconde édition du Longin de Toup.

(2) Porphyrii *Vita Plot.*, c. 10.

(3) Proclus ad Tim. Platon., lib. III, p. 187.

(4) Porphyrii *Vita Plotini*, c. 3.

un anéantissement si complet dans Alexandrie d'une secte ou d'une école qui y avait pris naissance depuis un siècle, qui s'y était développée pendant plusieurs générations, y avait jeté enfin un vif éclat et y semblait enracinée pour longtemps? Les rapports de cette école avec les autres peuvent seuls expliquer cette énigme, et ils l'expliquent parfaitement.

En effet, dans les doctrines enseignées par ces écoles, on voit des raisons suffisantes pour éloigner de cette ville, non pas Ammonius, qui professait un platonisme ou un éclectisme modéré, mais ceux qui venaient exagérer ce système. Y faire entrer des opinions mystiques, cela ne pouvait pas faire fortune sur un théâtre aussi scientifique, où l'esprit d'Aristote avait tant de puissance, où le christianisme repoussait toute superstition, où le scepticisme combattait même toute tendance exclusivement dogmatique.

Il faut ajouter qu'Ammonius lui-même n'avait jamais pris racine dans le monde érudit. Il n'était pas savant; il n'était pas du Musée. Or cette institution florissait encore. Il n'était pas non plus de la syssitie péripatéticienne, la plus érudite des congrégations de philosophes. Il était par conséquent une espèce d'étranger au Bruchium et au Sérapéum. Il comptait des enthousiastes dans les rangs de la jeunesse. Mais nul homme éminent, si ce n'est Plotin, qui n'était pas d'Alexandrie, ne s'attacha à son école. Et Plotin ne s'établit pas bien dans le monde savant de la célèbre cité. Je crois, au contraire, qu'il le blessa en quittant les autres philosophes pour suivre exclusivement celui qu'ils se plaisaient à qualifier de *porte-faix*. Cela était tout simple. Jamais les compagnies savantes ne traitent sur le pied de l'égalité avec un homme qui n'a pas fait d'études, qui n'a pour mission qu'une sorte d'enthousiasme ou d'inspiration [θεοδίδακτος]. Plotin, passant à Ammonius, perdit donc dans l'opinion. D'ailleurs, avant son départ d'Alexandrie, il n'était, malgré son âge, qu'un écolier. Il n'était ni un maître, ni un philosophe, ni un homme célèbre, encore moins un membre du

Musée, et il ne pouvait donc ni soutenir Ammonius, ni prétendre à sa succession. Même à son retour de l'Orient, il n'eut pas un instant l'idée de rentrer à Alexandrie, et d'y professer soit la philosophie qu'il y avait étudiée, soit celle qu'il s'était faite. Cela prouve-t-il que l'école d'Ammonius n'était pas bien vue dans Alexandrie, ou que ses disciples n'y voyaient pas de chances pour eux? Évidemment l'une de ces choses, sinon les deux. Cependant cette ville avait toutes sortes de raisons pour aimer un platonicien aussi religieux qu'Ammonius. L'école d'Alexandrie était, depuis l'abaissement de celle d'Athènes, le premier appui du polythéisme : comment n'a-t-elle pas fixé dans son sein, par les honneurs du Musée, les disciples d'un philosophe qui savait si bien compléter Platon et Aristote? Puis, pourquoi ces disciples, loin de s'attacher à ce foyer, s'en sont-ils tous éloignés avec une sorte d'indifférence ou même d'hostilité?

C'est qu'évidemment ils en furent expulsés, sinon par les hommes, du moins par les doctrines qu'on professait dans Alexandrie. J'insiste sur ce fait, trop négligé jusqu'ici, et plus propre qu'aucun autre à nous faire apprécier dans son intérieur l'école encore si peu connue sous ce rapport.

En effet, quatre écoles repoussaient les disciples d'Ammonius : les chrétiens, les gnostiques, les péripatéticiens, les sceptiques. Ammonius y avait trouvé de grandes sympathies près de la jeunesse qui affluait de toutes parts. Mais toutes les autres écoles l'avaient repoussé ; aucun Alexandrin distingué ne s'était rangé autour de lui. J'ai déjà dit que deux Alexandrins avaient suivi les leçons d'Ammonius, Olympius et Antonius; mais c'étaient là des hommes si obscurs qu'on ne les avait pas même admis aux conférences secrètes, et qu'aucun des deux n'osa professer non plus dans Alexandrie. Des historiens, dont l'erreur est étrange, ont prétendu que ces deux hommes, infidèles à la philosophie, se perdirent dans l'ombre des sanctuaires, et y menèrent de mystérieuses intrigues contre les chrétiens. Ils les ont confondus

avec deux personnages qui ont porté les mêmes noms, et qui ont figuré, plus d'un siècle après, dans l'affaire du Sérapéum sous l'épiscopat de Théophile.

Il faut considérer que dans Alexandrie il se trouva, à côté de la tendance philosophique et scientifique, dont le foyer fut le Musée, une tendance religieuse et mystique dont le foyer fut le temple de Sérapis. Les philosophes se rattachèrent au Musée, la véritable école d'Alexandrie; les enthousiastes, les fanatiques du polythéisme, tels qu'Apollonius de Tyane, se rattachèrent au sacerdoce du Sérapéum. Nous en avons eu la preuve dans le voyage d'Apollonius de Tyane, nous l'aurons dans le voyage de Proclus et dans d'autres faits, inintelligibles sans la distinction que nous venons d'établir entre les écoles scientifiques et les autres. La postérité d'Ammonius ne chercha l'appui d'aucun des deux grands partis. Trop mystique pour les écoles sceptiques et critiques, elle était trop philosophique et trop peu sacerdotale pour les sanctuaires dans la personne des quatre disciples. Elle se dispersa donc par la raison que, dans Alexandrie, il n'y avait pas place pour elle, et qu'elle ne se sentit pas de force d'en conquérir une à la lutte. Elle alla tenter fortune ailleurs, en Italie, en Sicile, en Syrie, à Athènes. Elle se présenta de temps à autre dans Alexandrie; mais elle ne s'y rétablit jamais.

L'école de Clément fut plus heureuse que celle d'Ammonius. Elle se maintint un siècle encore. Clément eut dans Origène un successeur illustre, d'un beau génie, d'une vertu éclatante et d'une science universelle. Il avait sur les chefs du Musée, sur tous ceux des écoles païennes, des avantages immenses, une doctrine arrêtée, des disciples fidèles, des partisans invariables, des amis puissants. Bientôt le Didascalée eut pour protecteurs et pour appuis l'archevêque ou le patriarche d'Alexandrie, son clergé, et enfin ses moines. Ce n'était pas, il est vrai, une école de philosophie proprement dite: on ne l'avait pas fondée pour la science

profane ; on l'avait établie, au contraire, pour des études sacrées. Mais elle était instituée aussi pour combattre le polythéisme, par toutes les armes qu'il pouvait prêter et par toutes les faiblesses qu'il pouvait fournir à des adversaires sortis de son sein. C'est en ce sens qu'on l'avait créée dans cette ville savante. Sous la direction d'Origène, elle perdit un peu le caractère, le cachet philosophique que lui avaient imprimé saint Pantène le stoïcien, Athénagore le péripatéticien, et Clément le platonicien. Origène était né aussi d'un païen. Toutefois, plus dogmatiste que métaphysicien et plus philologue encore que dogmatiste, nourri en général de la meilleure littérature et de la plus saine philosophie grecque, il en entretenait ses élèves, et leur communiquait le goût de la critique, chose si importante pour la pureté des textes au milieu de tant de causes d'altération. En un mot, il éleva le Didascalée au rang d'une école de théologie savante, systématique ; et l'on peut dire d'elle, sans exagération, qu'elle créa, sinon la spéculation religieuse, du moins la théologie systématique dans l'Église. Et ces travaux ne lui valurent pas seulement la plus haute illustration ; ils formèrent, pour les fonctions du ministère sacré, des hommes qui passèrent du Didascalée sur le trône archiépiscopal ou dans d'autres chaires éminentes. En même temps l'école chrétienne demeura le foyer de la bonne philosophie. C'était pour elle une nécessité, et Origène, qui suffit à tout, sut à la fois discuter avec les évêques réunis dans les synodes les dogmes les plus subtils, repousser les attaques des philosophes et combattre les gnostiques.

Je viens de le dire, le Didascalée n'était pas une école de philosophie, et cependant il fut, pendant un siècle encore, le foyer de la plus saine pensée dans Alexandrie et dans le monde grec.

Dans Alexandrie il n'y avait plus, à côté d'elle, que les ruines des écoles gnostiques ; les philosophes du Musée, *s'il y en eut*, ceux de la syssitie péripatéticienne, *s'il y en eut*,

et ceux de l'école de Sexte, *s'il y en eut*. En effet, pour ces trois sectes, nous sommes réduits à des suppositions; il ne nous reste pas de faits, pas même de noms. Dans le monde grec, il y avait les disciples d'Ammonius que je vais suivre à Rome, en Sicile, en Syrie, et partout où ils s'enfuirent avec leur doctrine proscrite. Mais si je m'attache à eux, ce n'est pas que ce soient des Alexandrins; c'est qu'il m'importe, au contraire, de faire voir que leur philosophie ne convenait pas à l'esprit critique d'Alexandrie, et de combattre par tous les faits l'erreur qui tend à confondre le mysticisme étranger à cette ville avec les doctrines qu'elle professa.

CHAPITRE IX.

**LA PHILOSOPHIE MYSTIQUE
FAUSSEMENT DITE ALEXANDRINE EN ITALIE ET EN SICILE. —
PLOTIN. — SON ENSEIGNEMENT A ROME.**

Je l'ai déjà dit, Plotin, qui n'était pas Alexandrin, mais qui était né à Lycopolis, vers l'an 305 (1), ne se considéra jamais comme appartenant à l'école d'Alexandrie, quoiqu'il y fût élevé en partie. Il ne la nomme jamais dans ses écrits. Jamais il ne fit rien pour elle. Ni lui ni aucun de ses disciples n'eurènt la pensée d'y enseigner. Nous verrons Porphyre s'y rendre une ou deux fois; mais ce ne sera ni d'après les vœux de son maître, ni pour y demeurer. Plotin ne montrait pour cette cité que de l'indifférence. Il n'en aimait ni la population égyptienne ni la population grecque; il paraît même avoir gardé mauvais souvenir de l'une et l'autre. Pour ce qui est de la première, ce fut à peine s'il daigna recevoir à Rome le prêtre égyptien qui vint le visiter; et il rompit avec lui aussitôt qu'il lui eut montré toute sa supériorité (2). Pour ce qui est de la seconde, il accueillit fort bien ceux qui s'en éloignaient pour suivre ses leçons, Séra-

(1) Porphyrii, *Vita Plotini*.—Eunap., *Vita Plotini*.—Fabric., *Bibl. græc.*, V, p. 676, ed. Harles.
(2) Porphyr., *Vita Plot.*, c. 10.

pion et Eustochius ; mais il professa, avec son parti, une sorte d'hostilité pour ses condisciples Origène, le païen, qui vint assister à une de ses leçons à Rome ; Olympius, qui vint le combattre, et Longin, qui le traita d'*Ammonien infidèle*, et qu'il traita de *littérateur* étranger à la philosophie.

Cependant Plotin était le principal disciple d'Ammonius, et je dois commencer par examiner comment son système se rattachait à celui d'Ammonius, sauf à montrer ensuite comment il le modifia en Orient ou le développa à Rome, et quel rôle ce philosophe choisit au milieu des penseurs du monde grec et du monde chrétien.

Son éducation philosophique s'était faite dans les plus belles années d'Ammonius, de l'an 333 à l'an 343, c'est-à-dire, quand déjà Clément d'Alexandrie, mort, était remplacé au didascalée par Origène son disciple. Plotin avait suivi des maîtres qu'on ne nomme pas, mais qui lui avaient déplu à cause des explications historiques et philologiques dont ils entremêlaient les questions de philosophie. Cela me semble indiquer les péripatéticiens. Dès qu'il eut entendu Ammonius, il s'était écrié, que c'était là ce qu'il cherchait ; il s'était attaché exclusivement à ce *théodidacte*. Cela s'était fait un an avant la naissance de Porphyre, qui devait, vingt ans plus tard, venir de la Syrie à Rome s'attacher au disciple d'Ammonius. A partir de là Plotin fit de la philosophie, jusqu'à l'âge de trente-neuf ans, une étude aussi assidue que le permettait la mollesse de ses habitudes. Ammonius sut l'enchaîner pendant onze ans ; mais Porphyre et Eunape ajoutent au tort de ne pas nommer ceux qui enseignaient alors la philosophie, et que Plotin quitta pour d'autres, celui de ne pas dire ce que Plotin goûta si vivement dans la méthode de son nouveau maître. On doit supposer qu'il était ravi de ne plus entendre que de la philosophie, Ammonius ne connaissant ni l'histoire ni la philologie. Cela est tout simple, mais cela ne nous apprend rien sur ce qui séduisit Plotin dans la doctrine d'Ammonius. Du seul fait qu'il sui-

vit ce maître pendant onze ans, il résulte bien qu'il y trouva de la satisfaction ; mais il n'en résulte ni qu'il s'identifia avec sa doctrine, ni qu'il en fit la sienne et que ce soit celle qu'il expose dans ses livres. Aristote a passé vingt ans à l'école de Platon sans en adopter le système, et l'antiquité, en signalant cette dissidence, n'en a témoigné aucune surprise. D'ailleurs Plotin aurait été répétiteur auprès d'Ammonius comme Aristote le fut à l'Académie, sans qu'on pût conclure à une identité d'enseignement, puisqu'il est survenu dans la vie de Plotin une puissante raison de modifier ses premières idées. C'est de la connaissance qu'il fit avec les ouvrages de Numénius, ce n'est pas de son voyage en Orient que je veux parler. D'ordinaire on admet que c'est Ammonius qui lui avait inspiré ce voyage. Mais d'abord Ammonius lui-même ne paraît pas avoir eu de penchant pour l'Asie. Ensuite nous avons vu la déférence de Plotin pour Numénius. Or Numénius était pythagoricien comme Apollonius de Tyane, et, comme ce philosophe, il professait un respect profond pour les Mages de la Chaldée et les Bramines de l'Inde. Il est donc probable que ce ne fut pas d'Ammonius, mais de Numénius, qu'on le soupçonnait de copier, que Plotin prit cette passion pour l'Orient. Il aurait pu la prendre ailleurs, aux écoles gnostiques d'Alexandrie, qui commentaient des écrits d'Orient ; et nul doute que le jeune philosophe, qui cherchait la science partout, ne se soit rendu quelquefois, comme Celse, aux réunions de ces docteurs; mais il n'éprouva pas pour ces enthousiastes, qu'il devait un jour combattre, plus de sympathie que pour les péripatéticiens dont nous parlions tout à l'heure. Quoi qu'il en soit, le projet de Plotin, d'étudier la philosophie des Perses et des Indiens (1), c'est-à-dire, de visiter les philosophes — car Plotin, qui avait mal appris le grec à Alexandrie, ne savait aucune langue d'Orient — échoua par la défaite des Romains

(1) Porphyr., *Vit. Plot.*, c. 3.

et la mort de Gordien. Ce n'est donc pas ce voyage qui a pu modifier ses opinions — cela était fait, et c'est pour cela qu'il avait entrepris ce voyage — c'est l'étude de Numénius qui le lui avait inspiré. Cela nous explique aussi comment, cette tentative ayant manqué, Plotin, au lieu de rentrer dans Alexandrie, se sépara définitivement d'Ammonius et de tout le mouvement religieux et philosophique qui s'y trouvait en présence, pour chercher un autre théâtre d'enseignement, pour aller à Rome. C'est là que s'était rendu aussi Apollonius de Tyane ; c'est là que Plotin passa vingt-quatre années de sa vie [245-268], avec des disciples que son enseignement y appela de divers côtés.

Ce n'était pas alors une époque de grand mouvement. Il est vrai qu'Alexandrie avait Origène; Antioche, Longin; Carthage, saint Cyprien. Mais ni Éphèse, ni Athènes, ni Jérusalem, ni Apamée, ni aucune des autres villes du monde grec ne possédait de philosophe notable. Et cependant Plotin préféra Rome.

Est-ce dans sa doctrine, dans ses goûts personnels, ou dans ses prédilections pour les Romains, qu'il faut chercher le mot de cette énigme? Un philosophe aussi religieux et aussi enthousiaste que Plotin aurait-il écouté des considérations aussi secondaires? Je crois effectivement qu'elles ont déterminé le choix de Plotin. Esprit plus ingénieux qu'élevé, plus délicat que ferme, plus mystique et plus exalté que didactique ou critique, ce philosophe était de mœurs douces et molles. Pendant les premières années de son enseignement, il ne dirigea que faiblement ses disciples. Sa vie était celle de la méditation et de l'extase. Il aimait si peu l'action qu'il négligea son corps, au point de compromettre sa santé. Il redoutait donc la lutte. Aussi dans un siècle de polémique ne se prononça-t-il contre personne. A la vérité, il écrivit contre les gnostiques, mais ce parti était faible; il n'écrivit pas contre les chrétiens, qui étaient forts. Même les premiers, il ne les attaqua que de loin, sans les blesser.

Rome était pour ce quiétisme un théâtre parfait, une cité polythéiste où les chrétiens n'avaient pas d'école, où les philosophes n'attaquaient personne. Alexandrie, au contraire, était une ville de guerres rudes et permanentes: Olympius, qui était alexandrin, vint le prouver à Plotin en le poursuivant jusqu'à Rome. A Rome, le philosophe, qui aimait la tranquillité, en prenait à son aise. Il n'y avait pas d'édifice public pour l'enseignement de la philosophie; chacun ouvrait son école où il voulait. Tant que Plotin n'eut pas de maison à lui, il établit son quartier dans celle d'une dame [Gemina]. Quand il en eut une, ce fut une dame qu'il y appela. Dans sa vie, il est toujours question de quelque femme; et dans sa vieillesse encore, c'est l'impératrice qui doit obtenir de Gallien, en Campanie, un asile où le philosophe ne soit entouré que des siens, où il puisse fonder une Platonopolis dont il soit le maître, et où personne ne le dérange. Tout cela atteste l'amour du calme et de la contemplation, tous les penchants incompatibles avec les luttes alexandrines. Et tout cela montre que ce n'est pas dans les vues générales de Plotin, ni dans ses prédilections pour les Romains, ni dans le caractère de sa philosophie, qu'on doit chercher les raisons de son choix. Le fait est que l'intérêt du polythéisme l'appelait à Alexandrie quand il se fixait à Rome.

J'ajouterai maintenant qu'il y enseignait assez obscurément depuis deux ans, lorsqu'il conquit son premier disciple un peu distingué, Amélius, qui jusque-là avait suivi Lysimaque et étudié Numénius. A cette époque Plotin n'enseignait encore rien de son fond. Quand on l'interrogeait, dit Porphyre, il répondait d'après Ammonius, et même si faiblement que les discussions un peu élevées compromettaient son autorité. Au bout de quelques années, sa pensée s'étant développée et affermie, il se mit à préparer quelques écrits sur la philosophie; mais il ne se dépêcha pas. Deux circonstances l'y décidèrent à l'âge de quarante-huit ans : la pu-

blication de son ancien condisciple Origène (1) *sur les démons*, et les sollicitations de Porphyre, son nouveau disciple, qui rapporte dans la biographie de son maître, avec une sorte de joie, qu'à son second voyage à Rome, Plotin avait déjà rédigé vingt et un livres (2). A partir de ce moment l'actif Porphyre demeura six ans avec lui, ami d'autant plus utile qu'en le combattant quelquefois, il l'obligeait de mieux mûrir sa pensée et de l'exposer avec plus de clarté. Dans ces temps, tous deux, dégoûtés du monde, se livrèrent ensemble au rêve d'une existence plus pacifique que celle de Rome, et de la création d'une Platonopolis que l'empereur Gallien eut le bon sens de ne pas leur accorder, malgré ses promesses. A cette époque ils eurent aussi le chagrin de voir Longin publier contre Plotin et Amélius un livre (3) où il lui reprochait de dévier des principes d'Ammonius (4). Ils s'appliquèrent alors à exposer avec des soins nouveaux un système qui fût le leur, et Plotin s'éloigna plus que jamais d'un philosophe qu'on lui opposait comme une autorité irrécusable. Il composa, pendant ces six années où Porphyre demeurait avec lui, vingt-quatre livres de plus, et en envoya cinq autres en Sicile, où ce disciple chéri se rendit peu après pour rétablir sa santé. Celle de Plotin déclinait visiblement aussi, et tout s'assombrissait autour de lui. Un de ses plus constants auditeurs, Amélius, allait le quitter pour se retirer à Apamée, la patrie de Numénius ; et Plotin, désormais hors d'état d'enseigner, songea à se retirer (5). Bientôt il effectua ce dessein, et s'établit en Campanie, depuis longtemps l'objet de ses vœux (6).

Il y mourut l'an 270, à l'âge de 66 ans, entre les bras

(1) Porphyr., *Vita Plot.*, c. 3.
(2) *Ib.*, c. 4.
(3) *Ib.*, c. 2.
(4) *Ib.*, c. 20.
(5) *Ib.*, c. 5, 6 et 11.
(6) *Ibid.*, c. 2, 6, 7 et 9.

d'Eustochius, son élève, mais loin de son ami Castricius, plus loin encore d'Amélius et de Porphyre, après en avoir vu mourir deux autres, Paulinus et Zoticus. Il avait pu envoyer encore quatre livres à Porphyre, qu'il chargeait d'être son éditeur.

D'après Porphyre, Plotin s'était fait en Italie une position considérable. Il y était entouré de disciples dévoués, honoré de l'amitié d'hommes éminents, de celle de l'empereur Gallien. On le regardait comme un être d'une nature supérieure [Apollonius passait pour un dieu], ayant un démon familier [Socrate en avait un], forçant les dieux inférieurs à se rendre à ses vœux, et entretenant avec le Dieu suprême un commerce intime comme Apollonius et tant d'autres. Quatre fois dans sa vie Plotin fut admis, dit son biographe, à le contempler. Ce n'est pas tout. Les philosophes de cette époque, ou du moins leurs biographes, ont pour eux l'ambition des affaires : Plotin fut le tuteur des orphelins, le conseiller des malheureux. Cela lui était aisé : il prévoyait l'avenir et faisait des choses merveilleuses. Ce ne sont pas là de simples exagérations de panégyriste, ce sont les opinions d'un siècle.

Plotin a-t-il avancé ou régénéré la philosophie? et quelle influence sa philosophie a-t-elle exercée à Rome ou ailleurs?

Pendant les premières années de son enseignement, sa doctrine n'était qu'une science apprise; ses idées, que celles d'Ammonius (1). Dans la dixième année de cet enseignement, Plotin, qui jusque-là n'avait rédigé que des cahiers de notes « dont le nombre n'allait pas encore à *cent* (2), » se mit à rédiger de véritables traités, que toutefois il ne publia pas, qu'on ne donnait qu'aux disciples les plus éprouvés (3), traités qui n'avaient rien d'arrêté, pas même de titres ; que

(1) C. 4.
(2) *Ibid.*
(3) *Vita Plotini*, c. 4. Μετὰ πάσης κρίσεως τῶν λαμβανόντων.

l'auteur retoucha plus tard avec deux de ses disciples, Amélius et Porphyre (1), et qu'il porta finalement au nombre de cinquante-quatre, sans toutefois parvenir à les mettre réellement au net. Plotin, qui avait la vue mauvaise, écrivait mal et ne relisait pas ce qu'il écrivait. Dans son manuscrit, souvent illisible, les mots collés les uns aux autres se suivaient sans distinction ; et non-seulement sa phrase, difficile à déchiffrer, était peu grammaticale, mais encore elle rendait imparfaitement sa pensée. C'était celle d'un Égyptien mal grécisé. Un Syrien mieux grécisé, Porphyre, la fit passer plus complétement à la forme grecque. C'est en cet état que nous les avons.

Pour la force philosophique, Porphyre fait quatre classes de ces cinquante-quatre livres : les vingt et un premiers, faibles ; les vingt-quatre suivants, *parfaits*, sauf quelques endroits ; les cinq après, empreints d'affaiblissement ; les quatre derniers, faibles encore. Ces traités dont Porphyre nous donne dans sa biographie les titres selon leur ordre chronologique (2), il les a classés par ordre de matières dans des *Ennéades* (neuvaines), et ce travail n'était pas aisé. Tout s'y rattachait à tout. A la vérité, les écoles grecques distinguaient la philosophie en dialectique, en physique et en éthique. Mais dans l'enseignement on séparait peu ces trois branches, et on les mêlait dans les écrits. On ne faisait ni des cours ni des manuels spéciaux sur chacune d'elles. On groupait bien les leçons et les compositions d'après certaines questions, mais on se permettait toutes les digressions. Plotin distinguait en théorie, en contours généraux ; mais ensuite il traitait tantôt telle question de dialectique, de physique et d'éthique, tantôt telle autre, ayant toujours en vue l'ensemble de son système, mais le supposant plus ou moins connu. Avec cela il indiquait l'objet spécial de ses traités si

(1) *Vita Plotini*, c. 5.
(2) *Ibid.*, c. 4, 5 et 6.

peu que ses élèves les intitulaient chacun à leur façon, et que Porphyre, en les classant, eut beaucoup de transpositions et peut-être de transformations à faire, pour les distribuer dans le cadre symétrique de six livres composés chacun d'une ennéade. Rien n'est plus curieux que la manière dont il rend compte de l'opération qu'il fit à cet égard.

Il ne voulut d'abord donner que des intitulés généralement reçus (1), mais il fut obligé de prendre ceux qui lui parurent les plus convenables. Un seul de ces traités avait reçu le titre spécial, De la *dialectique*. D'autres portaient des inscriptions très-vagues, telles que celles-ci, *Considérations diverses* (2). Cependant il en fit une espèce de disposition systématique en trois corps d'écrits qui semblent se rapporter à certaines branches de sciences.

Le premier corps a trois ennéades, consacrées à l'éthique, à la physique et à la cosmologie. La première ennéade, comme dit Porphyre, embrasse principalement les Ἠθικώτερα avec un chapitre sur la *dialectique*, en tant qu'elle a rapport à la morale; la seconde ennéade, les Φυσικὰ et ce qui concerne les choses cosmologiques; la troisième ennéade, des traités sur des *objets semblables et d'autres*, avec un chapitre intitulé *De la nature, de la contemplation et de l'Un*, qui d'ailleurs se rapporte à ces objets. Le second corps se compose des ennéades [la 4ᵉ et la 5ᵉ] consacrées à la psychologie. Dans la quatrième ennéade sont les livres sur l'âme, dans la cinquième, ceux sur l'intelligence [le νοῦς]. Le troisième corps [la 6ᵉ ennéade] traite de choses diverses, de l'être, de l'un, des nombres, des idées, du bon.

En procédant à cette opération, Porphyre sentait bien lui-même qu'une classification rigoureuse était impossible à l'éditeur, parce qu'elle n'avait pas été prévue par l'auteur; et il paraît que sa réforme ne l'emporta pas sur les

(1) Κρατήσασαι ἐπιγραφαί. *Vita Porphyr.*, c. 4.
(2) Ἐπισκέψεις διαφόροι.

habitudes déjà prises, car on trouve dans les éditions de Plotin, pour les différents livres des ennéades, d'autres titres que ceux qui y furent mis par Porphyre, si nous en croyons sa vie de Plotin. C'est ainsi que Porphyre dit, au chapitre XVI, avoir donné au neuvième volume de la deuxième ennéade, ce titre, Πρὸς τοὺς Γνωστικούς, qui se trouve remplacé par un autre dans les éditions de l'œuvre de Plotin. A la place de l'auteur, c'est souvent l'éditeur qui nous parle. Or, cet éditeur dit lui-même qu'il fit la διάταξις et la διόρθωσις des écrits plotiniens (1), c'est-à-dire qu'il les classa, en corrigea le style et en compléta la pensée (2). Ce n'est pas tout. Quand Porphyre se décida à mettre la dernière main aux œuvres de son maître, il avait lui-même soixante-huit ans (3), c'est-à-dire que Plotin était mort depuis plus de vingt-cinq ans. Or, après cet intervalle, non-seulement les souvenirs du disciple étaient affaiblis, mais les opinions de Porphyre étaient modifiées; et il se croyait le maître de changer comme il entendait ce qu'il avait fait mettre par écrit il y avait un quart de siècle. Et l'on s'est imaginé de nos jours qu'on avait dans les ennéades non-seulement la doctrine de Plotin, mais celle d'Ammonius !

Toutefois ce sont bien les œuvres de Plotin, ce ne sont pas les siennes que Porphyre a prétendu donner. Deux autres éditions de Plotin, faites l'une par Eustochius, l'autre par Amélius, qui ont disparu l'une et l'autre mais qui ont existé en face de celle de Porphyre, n'eussent pas permis à ce dernier d'altérer les écrits d'un maître aussi connu. Si l'édition de Porphyre différait de celle d'Eustochius, c'était moins dans les textes que dans la division des chapitres qu'elle prenait des libertés (4).

(1) Porphyr., *Vita Plotini*, cap. 24.
(2) *Ibid*. Εἰ τί ἡμαρτημένον εἴη κατὰ λέξιν, διορθοῦν, καὶ ὅ τι ἂν ἡμᾶς ἄλλο κινήσῃ, c. 26.
(3) Porphyr., *Vita Plot.*, 5 in fine. *Ibid.*, c. 18.
(4) Ennead., IV, 4, 29.

Il est donc certain, sinon que l'édition qui nous reste est celle de Porphyre [car à cet égard le doute serait possible, puisque la division en ennéades est en ceci le principal argument d'authenticité et que les copistes des éditions d'Amélius et d'Eustochius auraient pu adopter aussi cette division], du moins que nous avons les œuvres de Plotin. Nous en possédons aussi une bonne édition imprimée, grâce aux soins de M. Creuzer (1). Les deux hypothèses contraires, celles que l'on y trouve moins les doctrines de Plotin que celles d'Ammonius ou celles de Porphyre, sont également mauvaises. C'est Plotin qui en est l'auteur. Les ennéades ne sont pas plus les leçons de Plotin rédigées par Porphyre qu'elles ne sont les conférences d'Ammonius recueillies par Plotin. C'est bien Plotin qui les a composées, et il ne l'a fait qu'après avoir vu un peu l'Orient, étudié Numénius, professé dix-huit ans, rejeté les notes qu'il avait écrites d'abord, et discuté ensuite les questions fondamentales avec un partisan de Lysimaque [Amélius] devenu partisan de Numénius, et avec un homme plus habile [Porphyre], qui avait commencé par le combattre. Comment affirmer, en présence de tous ces faits, que des écrits publiés successivement, au fur et à mesure du progrès de la méditation, ne contiennent pas la pensée de l'auteur, mais celle d'Ammonius? Sans doute il y avait entre ces ouvrages et la doctrine d'Ammonius une liaison quelconque, puisque au sortir de l'école et après un commerce intime de près de onze ans, Plotin professa d'abord à Rome la doctrine de son maître. Mais quelle distance entre ce début et la fin d'un enseignement de vingt-quatre ans, qui fut une discussion continuelle avec des élèves de tendances diverses!

On n'est donc nullement autorisé à dire que ces textes contiennent les doctrines d'une triade de générations philo-

(1) Oxonii, 3 vol. in-8°. Cf. Sur l'état des éditions de Plotin. Voyez Creuzer : Plotini liber de pulchritudine, p. 118.

sophiques dont Ammonius fut le professeur, Plotin le rédacteur et Porphyre l'éditeur. C'est la propriété d'un seul penseur que nous avons dans les *Dialogues*, quoique Platon fût l'élève et l'interprète de Socrate : c'est aussi la propriété d'un seul que nous avons dans les *Ennéades*, quoique cet homme fût longtemps l'élève et l'interprète d'Ammonius. Je ne veux pas dire par là que la philosophie de Plotin soit une création pure de son génie, de son siècle, de sa nation. La philosophie était dans ce siècle un mélange de discussion et de contemplation : la sienne offre ce double caractère. C'est à ce point qu'il est difficile de dire si elle est plus le produit de la tradition scolastique ou de la méditation rationnelle. Les questions que Plotin traite sont celles de la théologie et celles de la philosophie ; et sa méthode est tantôt celle de l'analyse, tantôt celle de l'inspiration. Il avait de commun avec les philosophes les plus éminents une érudition étendue ; il possédait toutes les sciences qu'on enseignait avec la philosophie grecque : l'arithmétique, la géométrie, la mécanique, l'optique et la musique (1). Dans ses conférences il faisait lire les ouvrages de Cronius, de Numénius, de Gaïus, d'Atticus, d'Aspasius, d'Alexandre, d'Adraste, et même ceux de Longin, qu'il jugeait peu dignes d'un philosophe. Aimant à faire parler à leur tour ses élèves et à entendre des discours de leur composition (2), il croyait ces lectures propres à fortifier leur esprit ; et il recevait volontiers d'autres philosophes des traités sur des questions de controverse (3). Il examinait les travaux de ses contemporains les plus célèbres ; et son mémoire intitulé *Contre les gnostiques*, fut le fruit d'une étude critique des oracles que ce parti empruntait à l'antiquité orientale (4). Ainsi tout indique en lui un philosophe érudit et éclectique. D'abord

(1) Porphyr., c. 14.
(2) *Ib.*, c. 14, 115.
(3) D'Eubule, par exemple, *ib.*, c. 15.
(4) Porphyr., c. 16.

partisan d'Ammonius, puis de Numénius, puis de Platon, il ne fut jamais simple imitateur ; et, malgré tous les éléments dont il composa sa doctrine, cette doctrine eût offert à son siècle une importance absolue, si elle ne fût venue se placer à côté d'une autre beaucoup plus belle et plus positive, le christianisme.

Cependant Plotin fut sans contredit un des hommes les plus religieux de tous les âges.

CHAPITRE X.

CARACTÈRE ET PRINCIPE GÉNÉRAL DE LA DOCTRINE DE PLOTIN.

Le sentiment religieux qui dominait l'âme de Plotin a constitué sa doctrine ; il en a déterminé le caractère spécial. Cette doctrine est une théologie transportée dans le domaine de la philosophie, ou bien une philosophie transportée dans le domaine de la religion. Et, à ce titre, elle est un beau monument d'une brillante époque. Toutefois, si mystique et si pure qu'elle soit, elle a quelque chose de vague et de faux, de crédule même. C'est un mysticisme d'une contemplation attendrissante, mais froide. Il est appuyé sur des pratiques d'ascétisme et des prétentions de théurgie qui ne font pas illusion, et qu'on est surpris de trouver dans une école grecque. Plotin n'abdique pas l'usage de la raison, et c'est dans l'éthique plutôt que dans la métaphysique, dans la théologie plutôt que dans la psychologie qu'il est enthousiaste ; je dirai même que ses théories mystiques ne sont qu'une sorte de broderie jetée sur l'ensemble de son système ; mais c'est précisément ce qui fait de ce système une sorte de poésie dessinée dans une région nébuleuse par le pinceau d'un philosophe. D'un côté, ce n'est jamais en vertu d'une religion positive ou d'une autorité divine qu'il raisonne ; d'un autre

côté, ce n'est pas non plus au seul nom des idées et des facultés naturelles de l'intelligence qu'il procède. Plotin prend pour fond de sa spéculation le platonisme, les mythes de l'antiquité et les oracles du sacerdoce; c'est des facultés de la raison seule qu'il accepte la science, et ces facultés il les fait grandes; ce ne sont jamais ni les sanctuaires de l'Orient, ni les traditions de la Grèce qui ont autorité absolue chez lui; c'est toujours Platon, et Platon entendu comme il lui plaît; mais c'est là précisément ce qui fait que ce n'est pas un système de polythéisme et que ce n'est pas un système de philosophie. C'est bien plutôt ce que les modernes appellent une philosophie de la religion. Considérée comme une des dernières formes du polythéisme philosophique, d'une religion expirante qu'un esprit éminent veut relever par une science dévouée, elle mérite une grande attention. Je la présenterai sous ce point de vue.

A ce titre, elle est même une belle innovation dans les écoles grecques. Il est vrai que, d'après certains textes de Plotin, on se croirait chez les anciens maîtres. Le mystique penseur distingue comme eux, comme Platon, trois choses qui conduisent *où l'on doit tendre :* la *musique*, l'*amour* et la *philosophie*. La musique ou l'harmonie, dit-il, entraîne l'âme du terrestre, des sons qui la charment par leur beauté, à la contemplation du beau, du céleste (1). L'amour conduit, de la contemplation du beau terrestre, du corps, à la contemplation du beau céleste, de la vertu (2). La philosophie est précisément cette contemplation même. Elle élève, des vertus à l'intelligence et à l'Être; et « le philosophe, dit Plotin, est l'homme fort, l'homme en quelque sorte ailé qui n'a plus besoin de la séparation du corps et de l'âme, comme les autres; qui se porte de lui-même vers le haut, et ne demande plus, pour y arriver, que d'être guidé dans ses in-

(1) Ennead., A, 1, 3, p. 41, 14, et A, III, 1, 2, 3, p. 21.
(2) A, I, 3, p. 41, 16, et A, III, 1, 2, 3, p. 20 et 21.

certitudes (1). « Des trois choses qui conduisent où l'on doit aller [l'Amour, la Musique et la Philosophie], c'est la dernière qui occupe Plotin. Il parle aussi de la musique et de l'amour, mais il ne les enseigne pas. Ce qu'il enseigne, c'est la philosophie ainsi que l'enseignait l'Académie, avec les *mathématiques*, qui apprennent à concevoir et à croire l'incorporel, et la *dialectique*, dont la mission complète celle des mathématiques et dont la philosophie se sert comme certaines sciences de l'arithmétique (2). Plotin fait même de la dialectique la principale des diverses branches de la philosophie. C'est du moins celle des trois dont il parle avec le plus d'admiration. La dialectique (métaphysique) est la science par excellence, le pouvoir de dire de chaque chose, avec intelligence, *ce qu'elle est*, ce en quoi elle se distingue des autres ou s'accorde avec elles; *comment*, *quand* et *pourquoi* elle est; combien il y a de choses qui sont, et combien de choses qui ne sont pas (3). C'est la science de tout [ἐπιστήμη περὶ πάντων]. Mais il ne faut pas confondre cette dialectique supérieure avec la petite, la science de l'instrument ou de la forme, de la pensée ou du raisonnement.

Cette dialectique n'est pas la logique des modernes; c'est notre métaphysique, la science des choses, de leur vérité et de leur existence, de leurs attributs et de leurs différences. Elle traite donc aussi du bien et de ce qui n'est pas bien, de l'éternel et de ce qui ne l'est pas. Et c'est avec science qu'elle traite de tout, et non par forme d'opinion (δόξα). L'opinion est du domaine sensible et le fruit de la perception. La dialectique est libre de l'erreur qui s'attache au sensible (4), elle possède le rationnel, et, dans ce domaine, elle crée en laissant de côté le mensonge. Elle nourrit l'âme en employant

(1) Ib.
(2) Ib., p. 44, 5.
(3) Enn. A, 1, 5, p. 43.
(4) Παύσασα τῆς περὶ τὸ αἰσθητὸν πλάνης ἐνιδρύουσα τῷ νοητῷ.

la distinction platonicienne des idées [ou des espèces] (1), s'en servant pour définir chaque chose, et aussi pour s'élever aux espèces premières des êtres et relier intellectuellement [dans l'intelligence] ce qui en provient, jusqu'à ce qu'elle ait parcouru tout ce qui est intellectuel et qu'elle ait donné à tout une solution conforme à son point de départ. Arrivée à ce point, elle se repose, car qui est parvenu là a la paix. Il est arrivé dans l'Un [ou est devenu Un] et contemple [en repos] tout ce qu'on appelle affaire ou question logique (2).

Remarquons ici en passant cette allusion aux péripatéticiens, que les platoniciens accusaient d'attacher un prix trop exclusif à la logique, dont ils avaient créé le nom (3).

Ainsi, parmi les trois choses qui ramènent l'âme d'où elle est venue, la philosophie est ce qu'il y a de plus honorable. La dialectique est la partie la plus honorable de la philosophie. Elle n'en est pas un simple instrument; au contraire, elle s'applique aux choses elles-mêmes, et a pour matière l'Être (4); avec les intuitions elle a les choses (5).

Nous ne suivrons pas Plotin dans les définitions ultérieures qu'il donne de la dialectique, à laquelle il consacre encore deux chapitres (le 5ᵉ et le 6ᵉ du même livre), et à l'éloge de laquelle il rattache le livre intitulé *Du Bonheur*. Il distingue en général la philosophie en trois branches, à la tête desquelles il met toujours la dialectique, assignant le second rang à la physique, le dernier à l'éthique. Dans les *Ennéades*, la dialectique des anciennes écoles n'est plus qu'une voie secondaire pour arriver à la vérité; c'est l'intuition du monde intelligible qui est la source de la science. Plotin est d'autant plus hardi dans cette assertion, qu'il se sent fort d'un

(1) Εἰδῶν. Ficin traduit, ad discretionem idearum specierumque.

(2) Ib., A, III, 4, 5, p. 43, éd. Creuz [p. 21, ed. Bas.]. Il faut comparer avec ce passage celui de Proclus in Parménid. I, p. 47, éd. Cousin.

(3) Cicer. De finib., I. 7, 22-23.

(4) Ibid., p. 44, 5. Ὕλην ἔχει τὰ ὄντα..

(5) Ib., p. 44, 14.

mot de Platon. Le dialecticien, avait dit ce dernier, est celui qui voit la raison de l'Être ou de l'*essence* (1). C'est cette essence que voit l'intuition de Plotin, substituée à la dialectique. L'école de Platon avait, dès l'origine, distingué la *science*, la *connaissance*, la *foi* et la *probabilité* (2), dont les deux premières donnent une compréhension intelligente; les deux dernières, une simple opinion (3). L'Académie plaçait haut la science, car elle disait la philosophie le plus grand don fait aux hommes par les dieux (4); elle n'entendait pas que la science fût une révélation; elle appelait don sublime les facultés même qui la créent. Or, pour Plotin, qui part toujours d'un principe de Platon, la science est aussi de haut lieu et vise haut; son objet est aussi l'unité ou l'un; mais l'*intuition* seule donne cet objet; car n'est connaissance véritable que celle qui saisit l'interne et l'intellectuel ou le spirituel. L'intuition est bien le fruit d'une faculté de l'âme, d'une faculté bien cultivée; mais pour Plotin elle est une chose plus substantielle encore.

La science, loin d'être quelque révélation jetée dans son sein du dehors, est la véritable vie de l'âme. C'est à ce point sa vie, que toute pratique est auprès d'elle chose secondaire. Fruit de l'intuition, la science n'est pas seulement l'image du vrai; mais une prise de possession du vrai par la raison. Par la science, la raison est un avec la vérité (5). Cela paraît étrange; mais cela s'entend ainsi : on n'a pas l'image de la vérité, on a la vérité ou on ne l'a pas. Or l'avoir c'est être un avec elle; car pour celui qui l'a elle n'est plus une chose étrangère, elle est à lui, elle est lui, sa pensée, sa vie.

(1) Λόγον οὐσίας. De legibus, p. 534.

(2) Ἐπιστήμη, διάνοια, πίστις, εἰκασία.

(3) Νόησις et δόξα. Platon. Resp., lib. V, t. VII, p. 60-67, ed. Bipont. Cf. Theætet., t. II, p. 45.

(4) Plat. in Timæo, φιλοσοφίας γένος οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτε ἦλθεν, etc., p. 338, éd. Bipont., v. IX.

(5) Ennead, V, 5, 1.

« Celui qui n'a pas la vérité, mais qui reçoit en lui les images du vrai [εἴδωλα], n'aura que des mensonges [ψευδῆ] et rien de vrai. Et quand il saura qu'il n'a que des mensonges, il avouera qu'il n'est pas participant à la vérité. Si, au contraire, il ne reconnaît pas cela et s'imagine qu'il a la vérité, ne l'ayant pas, l'erreur [ou le mensonge], devenue double en lui, le mettra loin du vrai. » Platon avait fait la distinction suivante : le nom (ὄνομα), la notion (λόγος), l'image (εἴδωλον), la science (ἐπιστήμη), le connu (γνωστόν), qui est le vrai. Il avait dit, ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθές ἐστιν (1). Cette théorie renfermait celle de Plotin sur les *images*. Platon avait dit de plus, que connaître la vérité, ce n'est pas introduire dans l'âme une chose qui auparavant n'y a pas été, c'est amener à la conscience ce qui est dans l'intelligence : c'est *le souvenir* (ἀνάμνησις) (2).

Cette doctrine, Plotin la développe. Le vrai, dit-il, n'est que dans l'interne. L'externe n'est que l'image ; il n'est pas la chose (3) ; il reste donc en dehors de l'âme, tandis que l'interne a sa vérité dans l'âme, l'âme dans la raison, la raison en Dieu. La perception externe est une simple messagère qui annonce ce qui se présente et qui le soumet à la raison (4). Or l'âme engagée dans le corps par voie de punition n'est pas à l'état de veille. Son réveil est la mort du corps ; car elle ne peut parvenir à l'état de veille véritable que par la séparation du corps (5). Ainsi, tant qu'elle est unie au corps, elle sommeille. C'est donc au sommeil qu'appartient la perception, et celui qui s'y fie croit à un songe. Il y a plus : c'est que c'est pour sa punition et son

(1) Phileb., T. IV, p. 299-307, ed. Bipont. — Id., T. XI, p. 131-5. [Si cette lettre n'est pas de Platon, elle est de son école ou d'un écrivain qui veut en professer les idées.]
(2) Ib., Men., p. 80. — Phædrus, p. 73-76.
(3) Enn., V, 5, 1 ; II, 6, 1.
(4) Ib., V, 3, 3.
(5) Ib., III, 6, 6.

humiliation que l'âme perçoit le corporel (1). Ici elle est dans une atmosphère grossière, dans un ensemble de circonstances, de soucis et d'affaires qui la détournent de la contemplation du divin, et lui en ravissent les jouissances.

Mais la perception externe ou sensible n'est-elle réellement pour Plotin qu'une sorte de punition, qu'un songe, qu'une messagère, qu'une image? N'est-elle pas une faculté de l'intelligence? Elle est une sorte de puissance, sans doute; car c'en est une que de percevoir, et c'est le propre d'une faculté, sinon d'être *affectée*, du moins de *pouvoir*, c'est-à-dire d'agir. Or, c'est ainsi qu'il faut considérer dans l'âme les perceptions des sens (2). En effet, la perception des sens et le souvenir qui la suit sont les résultats d'une force (3); l'âme n'y joue pas un rôle passif; elle y joue un rôle actif; mais le produit de cette force n'est pas d'un grand prix, et ce qu'elle donne n'est pas la vérité. C'est que les perceptions de ce monde ne sont que des notions obscures auprès de celles du monde surnaturel, les seules claires (4). Quand même la perception donnerait l'interne, ce ne serait qu'un interne relativement au corps, ce qui serait encore un externe relativement à l'âme. Or cela n'est d'aucune valeur pour la science (5). Voici tout ce que l'âme déploie de puissance dans cet acte : elle saisit l'image introduite dans l'*animal* par la perception sensible; cette image n'est pas toutefois un corps, une chose matérielle; elle est intellectuelle (νοητόν). En effet, la perception externe n'est pas la copie d'un externe; elle est la copie d'une perception interne, qui, n'étant pas affectée par la sensation, est plus conforme à la vérité des choses. Elle est la vue des idées.

(1) Ib., IV, 3, 24, cf. Voir, dans Marsile Ficin, le second chapitre de son introduction, au 5e liv. de la 1re Ennéade.

(2) Ib., Δ, VI, 2.

(3) Ibidem, 3.

(4) Ib., IV, 3, 23. — VI, 7. 7.

(5) Ib., V, 3, 2.

Ce que perçoivent les sens est l'image de l'objet, pas l'objet; l'objet reste dehors, et cet objet est le vrai : le réel, c'est la *notion* que l'âme conçoit à son occasion. L'objet a donc sa vérité dans l'âme, comme l'âme a la sienne dans l'intelligence, comme l'intelligence a la sienne en Dieu (1). La notion ou l'idée dont il s'agit n'est pas la notion individuelle; c'est une conception plus générale, celle de genre, plus simple et plus ancienne que la notion individuelle, en ce qu'elle tient aux idées qui ont servi de types à la création de toutes choses (2). Il y a donc dans ces perceptions jeu d'une faculté, activité pure : celle de l'âme appliquant aux objets individuels des notions générales. Or il y a là plus de vérité que dans l'image perçue au moyen des sens; tandis que celle-ci ne donne que des notions obscures, le travail interne qu'elle amène donne des idées claires. Seulement ces idées claires se bornent au domaine exploré par la perception externe; et quand même l'interne du corps, ou le mode de ses affections, est aperçu en même temps que l'externe, ce qui est perçu n'est que l'affection du corps, chose encore externe relativement à l'intérieur (3).

Voici maintenant le principe auquel Plotin rattache cette savante analyse. Nous sommes affectés dans les perceptions sensibles, et ces perceptions ont lieu parce que tout ce qui est [le *tout*] forme un être animé et sympathique (4), en sorte que les affections d'une partie de ce vaste ensemble se communiquent nécessairement à toutes les autres. Et cette affection n'est pas bornée au domaine du corps, car elle a lieu en vertu des nécessités supérieures et psychiques d'un être animé (5). A l'organisme sympathique du monde corporel répond, dans l'œil de l'intelligence, la sympathie interne de

(1) Ib., A, I, 1, 7, p. 95. — B, VI, I. E, V, 1, p. 963, 10.
(2) Ib., 5, III, 9. B. III, 17.
(3) Ib., Z, VII, 7, p. 1281, 8. — Δ, 3, 23. — E, III, 2, p. 497, 2.
(4) Ib., Γ, V, 3, p. 823, 14.
(5) Ib., Γ, V, 3, p. 824, 10.

l'âme, et tous les sens externes se réduisent à un sens général et interne (1). En effet, tout ce qui tient aux perceptions (les idées, le raisonnement et le discours qui s'y rattachent), tout est imparfait. Tout cela a la nature de l'externe, et, pour parvenir au vrai et au parfait, il faut que l'âme s'élève plus haut. Or, à mesure qu'elle s'élève, elle se dépouille de ses perceptions, de ses connaissances, de toutes ses expériences et même du souvenir de ses meilleures actions. Aussi, un jour, dans le ciel, n'aura-t-elle besoin ni de mots ni de réflexion. Mais tant qu'elle est ici-bas et qu'elle en a besoin, elle est faible, et, tant qu'elle est dans cette nécessité, elle n'a pas la science véritable (2). Car tout ce *raisonner* (λογίζεσθαι) se rapporte à l'externe, à ce qui est en dehors de la raison (3). Il ne donne que la science du sensible et de l'image ; il ne donne pas celle du vrai (4).

Qu'est-ce qui le donne? Si l'exercice des facultés intellectuelles n'est pas secondé par celui des facultés morales, nous n'y arrivons jamais. Car si l'homme a toujours la faculté de raisonner et de conclure, il n'en fait pas toujours un usage philosophique. Mais lorsque entre l'homme et l'*âme rationnelle* [Plotin distingue plusieurs âmes] il y a accord, le raisonnement est un acte de l'âme. Or qu'est-ce que le raisonner (τὸ λογίζεσθαι), si ce n'est un effort pour arriver à la réflexion et à la pensée sage [φρόνησις], pour trouver le vrai sens [λόγος] et la vraie raison [νοῦς] de ce qui concerne l'Être? La φρόνησις regarde ce qui est ; le νοῦς, ce qui est au-dessus. Or c'est ainsi que nous arrivons au vrai (5). Mais sans cette raison qui est au-dessus de l'Être, nous ne le saurions pas. La raison en ce sens n'est pas une faculté, elle est plus : elle sait qu'elle

(1) A, III, 8, 13. IV, 26, 40. — A, VII, 6.
(2) IV, 3, 18. VI, 7, 9. II, 4, 12.
(3) V, 3, 1, 2.
(4) V, 9, 13.
(5) A, III, 5, p. 43, 19.

est elle-même la vérité et l'essence de l'homme (1). Or cette connaissance est immédiate, c'est l'intuition de la raison par elle-même; car ce n'est pas nous qui la voyons, c'est elle-même qui se voit, et qui sait qu'entre le connaissant et le connu il n'y a pas de différence (2).

Voilà donc enseigné par Plotin le fameux système de l'identité de l'être et de la pensée, la plus grande témérité de notre âge. Mais ce ne sont là que des assertions; et quand on veut savoir ce que c'est que la raison considérée comme principe de science, il faut pénétrer dans le sein même de la doctrine de Plotin, qui rattache tout à un petit nombre d'idées d'une admirable profondeur.

La raison que j'entends, dit-il, n'est pas une faculté de l'âme qui se rapporte à des objets rationnels; c'est la raison que nous avons, mais qui est une chose supérieure à nous et que nous avons comme commune ou particulière, ou commune à la fois et particulière : commune, en ce qu'elle est indivisible et partout la même; particulière, en ce que chacun l'a comme un tout dans l'âme première ou supérieure (3). Nous avons aussi doublement les idées : séparées ou individualisées, dans l'âme; unies ensemble, dans la raison. Mais pour que nous profitions de la possession de toutes et de l'arrivée de celles que notre messagère apporte, la perception sensible, il faut savoir que la raison est notre roi (4), c'est-à-dire que nous devons nous gouverner d'après ses lois. On se gouverne bien, lorsqu'on se détermine d'après la raison. Cela se fait de deux manières, ou par les lois inscrites en nous comme en forme de lettres, ou lorsque nous sommes pleins d'elle, la voyant et l'apercevant en nous; car c'est par cette vue qu'on se connaît

(1) V, 9, 13. V, 5, 4.
(2) Ib., V, 3, 3; 8; 5, 1.
(3) Ib., Ἐν τῇ πρώτῃ [τῇ ψυχῇ].
(4) E, III, 3, p. 927, 11.

soi-même, et qu'on apprend à connaître le reste, soit par la même force [celle qui le connaît], soit en *devenant le reste.* Celui qui se connaît ainsi va plus loin; il devient conforme à la raison au point de se reconnaître, non plus comme un homme, mais comme devenu un autre, élevé au-dessus de lui, n'ayant emporté que le meilleur de l'âme, ce qui peut s'élancer à la connaissance, et où il dépose ce qu'il sait (1). C'est ainsi que se forme en elle la vraie science, celle qui se rapporte, non plus à l'image, mais à « ces choses qui sont d'une autre façon, » qui ne sont plus attachées à un lieu; car si le monde sensible est en un lieu déterminé, le monde intelligible est partout (2). Or c'est là qu'est la science véritable, et c'est à l'union avec les choses elles-mêmes que conduit la philosophie.

Plotin, le plus vertueux des mystiques, une fois lancé ne s'arrête plus, et il faut l'abréger beaucoup pour le faire goûter; je ne puis toutefois m'empêcher de produire un de ses textes sur le fruit de cette connaissance parfaite, de cette union métaphysique avec la raison, qui est la même que l'union du fidèle avec son type et son chef divin, le *logos*, et qui rappelle le mythe gnostique de Sophia Achamoth. « C'est une vie meilleure, dit Plotin, une vie où l'âme connaît, où la raison qui est en nous, est au pouvoir : car la raison est une partie de nous, et c'est un progrès que de s'élever à elle (3). Ce qui n'a pas de lumière suffisante ne voit rien, et même lorsque, devenu accompli dans un autre, il parvient à voir, c'est un autre, ce n'est plus lui qu'il voit. Mais là n'est rien de ce genre. Le *voir* et le *vu* sont unis, le vu est le voir, le voir est le vu. Qui peut dire comment sont les choses? Celui qui voit. Eh bien, la raison voit. De même que l'œil voit la lumière et les couleurs, parce

(1) E, III, 4, p. 927, 113.
(2) E, IX, 13, p. 1041, 12.
(3) A, I, 13, p. 16, 3.

qu'il est lumière et surtout quand il est joint à la lumière, de même l'œil intellectuel voit, non par un autre, mais par lui-même, et non le dehors. La lumière voit par la lumière et non par un autre; elle voit une autre lumière et se voit elle-même. Cette lumière, celle de la raison générale du monde intelligible, resplendissante dans l'âme, l'éclaire, la rend capable de connaître et semblable à la lumière supérieure. Quand tu suis la trace de lumière imprimée dans l'âme et que tu adoptes celle de la raison, plus forte et plus brillante, tu t'approches de la nature, de la raison et de l'intelligible. En effet, l'intelligible, ce monde éclairé, a donné aussi à l'âme une vie de lumière, qui n'est pas une vie *génétique*, une vie qui se dissémine par la génération; au contraire, l'âme s'est appliquée cette vie à elle-même; elle ne l'a pas laissée se dissiper, mais elle s'est attachée à aimer la splendeur qui demeure en elle (1). Car la vie et l'activité dans la raison est la lumière première, la lumière qui d'abord s'éclaire elle-même, et cette splendeur qui s'éclaire elle-même est à la fois un *illuminant* et un *illuminé;* elle est à la fois connaissant et ayant connu le vrai cognoscible. Elle n'a pas besoin d'un autre pour voir; elle se suffit, car ce qu'elle voit, c'est elle-même en tant que connue... L'âme, élevée à cette vie supérieure par le raisonnement, en devient une copie et une image. Par la connaissance, elle se fait semblable à Dieu et à la raison.

Cependant elle ne le devient pas tout entière (2), c'est une partie de l'âme seulement qui parvient à la ressemblance (3) avec l'intelligence, c'est ce qu'il y a de plus divin dans l'âme. Le corps lui est un obstacle : il faut l'en détacher et la purger des affections inférieures. Alors on voit dans

(1) Horreur toute gnostique pour la dissémination du rayon céleste par l'acte de génération.

(2) E, III, 8, 9, p. 936, 7.

(3) Cette théorie sur la ὁμοιότης de l'âme avec l'intelligence a précédé de peu celle d'Arius (Alexandrin) sur la ὁμοιουσία du Fils de Dieu avec son Père.

l'âme l'intelligence, comme la lune réfléchit la lumière du soleil (1). Là n'est pas encore tout à fait la science suprême. Au-dessus de l'intelligence est ce dont elle est venue, le Premier, l'Un, le Bon. Or l'intuition de l'intelligence a peu de valeur auprès de l'intuition de l'Un, du Bon, du Premier. C'est ici la seule intuition qui soit pure ; c'est donc à l'Un qu'il faut s'élever.

Mais qu'est-ce que l'intuition de l'Un considéré comme source de science ? « Il ne faut pas s'étonner, dit Plotin, si cela n'est pas facile à dire. Ni l'*Être* ni l'*Un* n'est aisé à expliquer, car notre connaissance n'est fondée que sur des *idées*. Elle ne l'est pas sur les choses, ni sur ce qui est la raison, la source des choses. » Aussi l'identité, la non-différence entre le sujet et l'objet, qui est le point suprême de la science, n'a lieu que dans l'intelligence. L'homme sensible ne peut s'élever au-dessus de la différence. Voilà pourquoi, entraîné dans le domaine de la raison (la réflexion logique et rationnelle, le λογίζεσθαι), il s'aperçoit que la base de sa pensée habituelle lui manque, et dans ce sublime domaine de la science il s'inquiète de ne rien tenir et se hâte de redescendre dans le domaine des idées sensibles. Écoutons Plotin. « Quand l'âme s'élève et parvient à ce qui n'a plus de forme, là où elle ne peut plus percevoir, parce qu'il n'y a plus rien de limité [la forme est une limite] et que rien n'y a plus d'empreinte [de sorte que l'âme ne saisit plus d'idée-image], elle tombe dans la défection et craint de ne rien tenir. Alors elle languit dans ce domaine, et, descendant volontairement, retombe dans celui de la perception sensible, où elle pose de nouveau sur un sol et un fondement solide (2). »

C'est là le mythe de la Sophia terrestre des gnostiques, rendu d'une manière à la fois philosophique et poétique — je dirais presque lyrique, car tout est sentiment dans la pen-

(1) E, III, 9.
(2) ς, IX, 3, p. 1390, 15.

sée de Plotin — et il serait difficile de mieux peindre l'impuissance de l'esprit fini dans le domaine de l'infini, de la spéculation pure. Toutefois ce que Plotin peint encore mieux, c'est l'espèce de quiétisme que la science donne à ceux qui parviennent au but. « Quand l'âme est forte, elle trouve le repos dans cette intuition de l'intelligence, et n'a plus besoin de démonstration externe, car la coïncidence de la connaissance de soi et de celle de Dieu est la fin de la science (1). » Or comme l'âme ne parvient à l'intuition de l'Un et au repos que par l'intelligence, Plotin la compare à un cerle qui s'agite autour de l'Un : l'intelligence est un cercle immobile autour de l'Un (2).

Le dernier terme de la science est donc l'intuition. J'ai dit ce qu'elle est, l'union, l'identité du sujet et de l'objet dans la contemplation de l'Un, qui est à la fois l'objet et le sujet de ce qui est vrai. Mais comment se passe ou plutôt comment se passera l'intuition de l'Un, qui est la plus haute destinée de l'âme ? « Nous verrons l'Un dès que nous serons redevenus ce que nous étions, et le voir ce ne sera pas même notre œuvre, car le Bon se contemple dans notre raison, il est un objet qui se livre à celui qui la contemple (3). »

La science parfaite n'est donc que pour l'âme redevenue parfaite par son élévation ou par son retour dans sa patrie primitive; et la première question de la philosophie, la plus élémentaire de toutes, se lie ainsi dans ce système à la plus haute. Mais au terme de ce mysticisme apparaît un système qui le dévore : le panthéisme. En effet, cette philosophie a pour but l'immersion de l'âme dans l'Un et le Bon; et elle exprime ce but tout simplement quand elle dit que, dans le ciel, les âmes n'auront plus besoin de paroles [λόγοι, allusion à λογίζεσθαι] (4), qu'il n'y a plus là rien de logique. Ce n'est

(1) ϛ, IX, 7.
(2) B. IX, I. Δ, IV, 16.
(3) VI, 6, 7. IV, 4, 2. V, 33. VI, 7, 16.
(4) Δ, III, 18.

pas tout : l'âme ne sera plus qu'un objet qui se livre à celui qui la contemple. Et même, selon Plotin, l'âme arrivée au terme n'est plus elle. Elle est au-dessus de la vie et de la pensée. Libre de toute forme, elle est devenue ce qu'elle contemple. Entre le Premier et elle il n'est plus de différence (1). Ce n'est plus dès lors une intuition qui a lieu : on se voit devenu un dieu, devenu ce qu'on a toujours été, car Dieu ne s'était jamais retiré de nous (2).

Voilà qui est précis. Et maintenant que j'ai résumé ce que les Ennéades donnent de caractéristique sur les principes de la connaissance [perception sensible, activité propre de l'âme, intuition de l'intelligence, intuition de l'Un] ou sur les quatre degrés qui mènent l'âme à la science, son héritage, et dans le domaine de l'intelligence, j'ai résumé au fond tout le système de Plotin. A la rigueur je pourrais me dispenser de suivre le professeur de Rome, le déserteur d'Alexandrie, dans les développements qu'il donne sur les diverses branches de la philosophie telle que nous l'avons faite. Cependant ces développements sont trop riches et donnés avec trop d'élévation et d'éclat par un homme éminent, pour qu'on ne s'y arrête pas avec plaisir. Ils se lient d'ailleurs d'une manière trop étroite, soit par la vie intérieure qui inspira cette immense méditation, soit par les tendances qui y présidèrent, aux divers enseignements religieux et philosophiques d'Alexandrie, pour qu'on n'entende pas l'auteur des Ennéades sur ces questions spéciales : Dieu, le monde intellectuel, l'âme du monde, le monde matériel, le mal, la providence, l'âme humaine et sa destinée dernière, questions qui ont occupé toute sa vie. Il est vrai qu'on ne consulte pas facilement les Ennéades sur ces questions spéciales ; qu'il y a immensément de répétitions et de contradic-

(1) Δ, VII, 9.
(2) VI, 7, 34.
(3) VI, 9, 9. V, 3, 14.

tions dans des traités composés pendant un espace de dix-huit ans ; qu'il se trouve beaucoup de subtilités d'école dans des textes rédigés pour la polémique du moment; que d'autres fois il y règne une obscurité volontaire et savante. En somme, elles sont toutefois très-lisibles, et elles offrent une des études les plus instructives de l'ère où Dioclétien méditait la suppression des idées chrétiennes. Mais en résumant les Ennéades sur ces questions, je n'essayerai pas de faire ce que Porphyre n'a pas osé entreprendre dans la classification de ces écrits, c'est-à-dire, d'en ranger les idées sous trois sections, dialectique, physique et éthique. Quoique ces divisions fussent reçues chez les anciens pour toute la philosophie, elles ne leur suffirent pas. Elles nous suffiraient encore moins; et sans prétendre arracher Plotin à son siècle et à sa libre allure, pour le soumettre aux divisions de la philosophie moderne, on peut exposer son système avec plus de méthode qu'il ne l'a fait. En effet, dans sa doctrine tout s'enchaîne, et tout se rattache à un point de vue général, qui domine tout le reste et duquel il sort naturellement : c'est sa théorie des trois principes, l'Un ou le Bon, l'Intelligence et l'Ame. De cette théorie, à laquelle il donne le nom de dialectique, sortiront d'abord sa cosmologie ou sa physique ; puis, son anthropologie ou sa psychologie, dont il n'avait pas fait une branche à part ; et enfin son éthique, qui est la grande affaire de la philosophie, et à laquelle il rattachera sa doctrine sur les dernières destinées de l'homme.

CHAPITRE XI.

LES TROIS PRINCIPES DE PLOTIN. — LE BON, L'INTELLIGENCE, L'AME DU MONDE.

Plotin prend le mot de *principe* dans un sens un peu variable. Il parle de la simplicité, de la puissance, les autres propriétés d'un principe; il le définit; mais il dit qu'on ne comprend pas la nature même d'un principe; qu'il ne faut pas rechercher *ce qu'est* et *pourquoi est* un principe, ni en demander les causes. A prendre le langage de Plotin rigoureusement, on ne trouverait chez lui qu'un seul principe; car il appelle *principe* ce qui n'a besoin d'aucun autre, ou qui n'est contenu dans aucun autre. Or il ne peut y avoir qu'une seule chose qui n'ait besoin d'aucun autre, car il ne peut y avoir qu'un seul suprême. Ce serait donc l'*Un* qui serait son seul principe. Aussi pose-t-il un principe unique, et déclare-t-il que tous les philosophes ont reconnu ce qu'il devait en être; mais ailleurs, moins exact, il en reconnaît trois, dont toutefois deux n'en sont pas.

Et d'abord l'Ame n'est pas une unité pure, ni indépendante de toute autre matière ni supérieure à toute autre, et elle n'est par conséquent ni chose suprême ni principe.

Ensuite, l'Intelligence est sans doute supérieure à l'Ame, mais elle est inférieure à l'Un, et n'est pas non plus unité pure. C'est, au contraire, un composé et un multiple, et, comme tout ce qui est multiple (πολὺ καὶ μὴ ἕν), elle a besoin d'un autre (ἐνδεές), c'est-à-dire des éléments dont il se compose. Elle n'est donc pas suprême non plus, ni par conséquent absolue.

Le seul suprême et le seul pur, c'est l'Être sans qualité et sans attribut, le Premier, l'Un, le Bon; car Plotin admet la terminologie ancienne de l'école, donnée déjà par Platon, qui avait posé, et non le premier, l'Un et Bon comme celle des idées d'où viennent toutes les autres. L'Un seul est pur, en ce qu'il n'est pas composé, et suprême, en ce qu'il n'a besoin d'aucun autre. Il est donc le seul principe. Aussi Plotin n'admet-il pas trois principes absolus, il n'en admet qu'un de ce caractère; mais de cet Un il en dérive deux autres qui, par l'Un, sont devenus principes des choses.

L'Un (τὸ πρῶτον, τὸ ἕν, τὸ ὄν, τὸ ἀγαθόν) seul est parfait, et l'est à ce point qu'il sait tout, sans savoir autre chose que lui. Il serait multiple, s'il était quelque chose qui ne fût pas lui.

Plotin ajoute qu'il ne se sait pas lui-même, car se savoir serait une sorte de dualité ou de pluralité (1). Il faut, pour bien saisir cette contradiction, se rappeler que, dans la doctrine de Plotin comme dans celle des gnostiques, toute pensée de l'Être suprême est une sorte de création; elle se réalise, elle devient une existence. Ainsi, l'Un se sachant lui-même constituerait pour le moins une image de lui-même. Et cependant l'Un sait nécessairement tout, parce qu'il est tout. Il est donc aussi le Non-Un (2); mais il n'est tout qu'en ce sens, que tout aboutit en lui; tout *n'est* pas encore en lui, mais *sera* en lui. Il a créé les autres choses de sa sura-

(1) B, IX, 1. [p. 199, édit. Bas.]

(2) V, 2, 1. V, 4, 1. V, 5, 5. I, 1, 8. I, 6, 7, 8. III, 3, 7. III, 8, 9. IV, 8, 3, 5. IV, 3, 17. VI, 8, 9, 583.

Ainsi de l'Un sort l'Intelligence et l'Être (τὸ ὄν) (1); de l'Intelligence sort l'Ame; de l'Ame sort la nature. Mais l'Un ne passe pas dans l'Intelligence, l'Intelligence dans l'Ame, l'Ame dans la nature : au contraire, chacun, tout en se répandant sur l'autre, demeure ce qu'il est. Par conséquent l'Un est bien le bon, mais l'Intelligence n'est que semblable au bon. Elle contient le monde intellectuel, le monde véritable et primitif, l'ensemble de l'existence pur et inaltérable, la vie éternelle et la connaissance qui embrasse tout (2). En elle est le type d'après lequel le monde sensible a été fait, le type parfait, éternel (3). En elle il n'est ni temps, ni espace, ni changement; en elle est l'éternité, dont le temps est une image (4). Elle est l'image radieuse du parfait, que sans cesse elle contemple; mais elle n'en est que l'image. Et ce que l'Intelligence est à l'Un, l'Ame l'est à l'Intelligence : tout comme l'Intelligence est émanée de l'un, l'Ame est émanée de l'Intelligence, sans effort, sans activité de la part de celle-ci, et par une sorte de loi ou de nécessité naturelle. Mais elle est moins semblable au Bon que l'Intelligence. Le Bon n'a pas d'attributs; elle en a : l'être et la vie, l'énergie et le mouvement, la matière, un multiple d'espèces et d'idées (5). En contemplant l'Un et le Bon, elle est avec lui; mais en se contemplant elle-même, elle est multiple et tout (6). Ame du monde [qu'il ne faut pas confondre avec l'âme de l'homme], elle est l'âme en général, une sorte de pensée (λόγος); et comme la pensée est naturelle à l'intelligence, elle lui est naturelle aussi. Mais elle n'est que la copie de l'Intelligence, comme la parole celle de la pensée (7).

(1) Le ὄν n'est pas dans l'Un, il est dans l'Intelligence, νοῦς καὶ ὄν ταυτόν. IV, 2, p. 961, 15. L'Un est τὸ ἐπέκεινα ὄντος. E, I, 10, p. 913, 15.
(2) V, 1, 4, 6, 7. V, 3, 11. VI, 7, 13.
(3) V, 1, 4, 7. V, 6, 4. V, 9, 8, 9. VI. 2, 20. V, 7, 8.
(4) III, 2, 1. III, 7, 4. V, 1, 4, 7.
(5) VI, 7, 20, 21, 585. VI, 2, 7, 587.
(6) Ib., 689.
(7) IV, 8, 6. V, 1, 3. V, 1, 6.

Cela explique en quel sens l'Intelligence et l'Ame, ***qui viennent après*** l'Un, sont principes : n'est principe que ce qui ne vient après nulle autre chose. Évidemment l'Intelligence et l'Ame ne sont pas des choses au delà desquelles et avant lesquelles il n'y a rien. Elles ne sont principes que d'après la théorie de l'émanation, qui distingue le néo-platonisme du platonisme, et sur laquelle j'insisterai puisqu'elle exclut toute idée de création, de délibération, de volonté, d'activité et de production. En effet, s'il y avait eu de ces actes, ce seraient eux qui seraient le second et le troisième, etc. ; ce ne seraient pas l'Intelligence et l'Ame. Mais en vertu de l'émanation l'Intelligence sort de l'Un comme d'une source sort le fleuve — image que les Mandaïtes ont adoptée, à ce point qu'ils ont fait une foule de fleuves sortant de la source de Tout (1) — sans que s'altère celui-ci, qui ne rejette que sa surabondance. Plotin compare aussi l'origine de l'Intelligence à une lumière qui éclaire sans s'affaiblir, à une racine qui projette en demeurant ce qu'elle a toujours été (2), au feu qui renvoie la chaleur, à la neige qui renvoie le froid, et enfin aux objets odorants qui répandent les parfums.

Et c'est sans nul effort, nul acte, que l'Un crée. Plotin emploie le mot πεποίηκεν par catachrèse, puisque la manière de l'Un d'être en surabondance suffit pour produire. Son produit ne peut être ni lui-même ni autre chose. « Ce qui est devenu ou engendré s'est tourné vers l'autre, et a été plein de lui ; puis IL est devenu ou est né en portant ses regards sur lui-même. C'est là l'Intelligence. Or son attitude vers l'autre constitue l'Être [c'est-à-dire, le fait ou la condition de cette distinction et de cette indépendance en vertu de laquelle il se pose vis-à-vis un autre], et son regard sur lui-même, l'*Intelligence*. Ainsi quand l'*Un*, pour

(1) Norberg, Cod. Nasiræor.

(2) V, 2, 1. V, 4, 1. V, 5, 5. I, 1, 8. I, 6, 7, 8. III, 3, 7. III, 8, 9. IV, 8, 3, 5. IV, 3, 17. VI, 8, 19, 583.

se voir, se met en rapport avec lui-même, naissent ensemble l'*Intelligence* et l'*Être* (1).

Avant de continuer la traduction et l'analyse de ce texte si important, disons quelques mots pour le rendre plus clair.

Dans la doctrine à laquelle nous sommes habitués, l'origine des choses se fit avec cette simplicité qu'un élève d'Ammonius, Longin, trouva si sublime. « Dieu dit : Que cela soit, et cela fut. » Voilà Moïse. Il n'y a dans cette création que la *parole*. Il est vrai qu'elle suppose la résolution ou la volonté, et celle-ci la pensée; la pensée, l'Intelligence. Mais du moins si cela est entendu dans le fond, cela n'est pas exprimé dans la forme, qui est d'une sublime simplicité. Il y a simplicité aussi en ce que la parole, la pensée et l'intelligence demeurent un avec le principe suprême, et ne sont point hypostasiées; qu'il y a réellement création et non pas émanation. Dans la théorie de l'Orient, au contraire, il y a émanation, et dans la théorie des émanations [surtout dans celles du gnosticisme qui était professé au temps d'Ammonius par des hommes éminents dans Alexandrie même] la série des émanations commence toujours par une sorte d'intuition que le suprême porte sur lui-même. Or cette intuition (θεωρία) crée un être semblable à lui, mais à un degré inférieur. En effet, *émanée* de l'UN, elle en est l'image ; mais elle est nécessairement moins parfaite que celui d'où elle émane.

Voilà l'idée de Plotin. Quoique l'Intelligence soit née d'une manière bien pure, elle est inférieure à l'UN. C'est qu'elle est moins un que lui, et a plus de dualité, plus de multiples (2). A son tour elle est plus simple et moins multiple que ce qui vient d'elle. C'est dans cet ordre d'idées que raisonne constamment le philosophe de la Campanie. Maintenant reprenons son texte.

Plotin ajoute d'abord un mot d'explication sur le com-

(1) Ἐπεὶ οὖν ἐστι πρὸς αὐτὸ ἵνα ἴδῃ, ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν. V, II, 1.
(2) V, 6, 1.

pagnon de l'Intelligence, l'Être, qui se perd un peu en sa qualité de collatéral, et qui n'est pas un des trois principes. En effet, il dit de l'Être : « L'UN l'a fait ainsi, tel qu'il est; et comme il fait ce qui lui est semblable, par sa grande puissance qui abonde, l'Être est aussi une idée, ou une espèce [εἶδος] de lui, comme ce qu'il a produit [ou épanché, προέχει] le premier, l'Intelligence. » Puis le métaphysicien arrive à l'âme, qui n'est plus un être, un permanent, μένον, qui est une activité, ἐνέργεια, mais qui vient d'une essence, οὐσία. [Et ici, l'on se trouve dans une région nouvelle. Obscur et embarrassé, le langage de Plotin indique que l'auteur sent le *salto mortale* qu'il fait pour arriver à une puissance à mettre en contact direct avec la matière]. « De l'*essence*, dit-il, vient cette Ame douée d'*énergie* — καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχῆς ; phrase bien défectueuse — qui est devenue ceci [une activité, ἐνέργεια], l'autre [le νοῦς] étant demeuré [non actif], comme l'Intelligence est devenue quelque chose, le supérieur [l'Un] demeurant [non actif]. L'Ame au contraire est active vers l'extérieur ; elle forme le monde, le gouverne. Elle est pratique, la vertu (force active) est son attribut (1).

Elle est l'âme du monde, la puissance créatrice. Je reprends le texte : « Elle crée [en ne demeurant pas [οὐ μένουσα, mais en se mouvant] une image d'elle. Regardant là d'où elle est venue, elle se remplit ; et, passant à un mouvement autre et contraire [à un regard vers elle-même], elle enfante une copie d'elle : ce qui est perceptible aux sens et ce qui est nature de plante [αἴσθησιν καὶ φύσιν τὴν ἐν φυτοῖς], c'est-à-dire le règne animal et le règne végétal, ou la nature visible (2). Toutefois, dans ces déploiements, rien n'est séparé, n'est retranché de ce qui lui est supérieur ou antérieur, et s'il y a progression, depuis le premier jusqu'au dernier, chacun reste néanmoins dans son siége propre (3).

(1) 592.
(2) E, II, 1, p. 918, 9. Δ, VIII, 3, 8.
(3) E, II, 2, p. 920, 6.

Ainsi de l'Un sort l'Intelligence et l'Être (τὸ ὄν) (1); de l'Intelligence sort l'Ame; de l'Ame sort la nature. Mais l'Un ne passe pas dans l'Intelligence, l'Intelligence dans l'Ame, l'Ame dans la nature : au contraire, chacun, tout en se répandant sur l'autre, demeure ce qu'il est. Par conséquent l'Un est bien le bon, mais l'Intelligence n'est que semblable au bon. Elle contient le monde intellectuel, le monde véritable et primitif, l'ensemble de l'existence pur et inaltérable, la vie éternelle et la connaissance qui embrasse tout (2). En elle est le type d'après lequel le monde sensible a été fait, le type parfait, éternel (3). En elle il n'est ni temps, ni espace, ni changement; en elle est l'éternité, dont le temps est une image (4). Elle est l'image radieuse du parfait, que sans cesse elle contemple; mais elle n'en est que l'image. Et ce que l'Intelligence est à l'Un, l'Ame l'est à l'Intelligence : tout comme l'Intelligence est émanée de l'un, l'Ame est émanée de l'Intelligence, sans effort, sans activité de la part de celle-ci, et par une sorte de loi ou de nécessité naturelle. Mais elle est moins semblable au Bon que l'Intelligence. Le Bon n'a pas d'attributs; elle en a : l'être et la vie, l'énergie et le mouvement, la matière, un multiple d'espèces et d'idées (5). En contemplant l'Un et le Bon, elle est avec lui; mais en se contemplant elle-même, elle est multiple et tout (6). Ame du monde [qu'il ne faut pas confondre avec l'âme de l'homme], elle est l'âme en général, une sorte de pensée (λόγος); et comme la pensée est naturelle à l'intelligence, elle lui est naturelle aussi. Mais elle n'est que la copie de l'Intelligence, comme la parole celle de la pensée (7).

(1) Le ὄν n'est pas dans l'Un, il est dans l'Intelligence, νοῦς καὶ ὄν ταυτόν. IV, 2, p. 961, 15. L'Un est τὸ ἐπέκεινα ὄντος. E, I, 10, p. 913, 15.
(2) V, 1, 4, 6, 7. V, 3, 11. VI, 7, 13.
(3) V, 1, 4, 7. V, 6, 4. V, 9, 8, 9. VI. 2, 20. V, 7, 8.
(4) III, 2, 1. III, 7, 4. V, 1, 4, 7.
(5) VI, 7, 20, 21, 585. VI, 2, 7, 587.
(6) Ib., 689.
(7) IV, 8, 6. V, 1, 3. V, 1, 6.

Elle contemple l'Intelligence comme celle-ci, l'Un; elle reçoit d'elle la connaissance intellectuelle ou la faculté de la connaissance rationnelle (1). Elle lui est donc fort inférieure. Mais elle est bien à l'Intelligence ce que la parole est à la pensée, elle en émane de même (2), et elle a dû contenir toutes les espèces ou idées de l'Être, afin de pouvoir les empreindre au monde sensible. Car là est la raison de son existence. En effet, remplie de l'Intelligence et comme rendue enceinte par elle, l'Ame devient la mère du monde sensible, qu'elle mène dans un mouvement sphérique (3). En un mot, l'Intelligence demeure dans la région de l'éternité, l'Ame passe dans celle du temps; l'Ame est ce qui se meut autour de l'un, l'Intelligence est le cercle immobile. L'Intelligence ne sort pas d'elle-même, pas plus que l'un n'est sorti de lui. Son essence est de se concevoir elle-même et de demeurer dans le monde supranaturel, car elle est la contemplation et l'intuition à ce point que la vertu lui est étrangère. L'Ame, au contraire, est active, elle s'agite, elle se porte au dehors, attributs que le gnosticisme exagère en parlant d'une agitation désordonnée, d'un trouble ambitieux, qui ne trouve de repos qu'en cherchant à se créer un monde. Le caractère d'activité qu'a l'Ame lui donne son caractère de vertu. Mais elle n'est pas la providence. Toutefois ce qui constitue la providence, c'est que dans le monde tout vient de l'Intelligence (4).

Quelle est la région et le domaine de l'Ame? Où est-elle? Elle est à l'extrémité du monde surnaturel et au commencement du monde sensible; et quoiqu'elle soit reléguée sur ce point, sa destinée est grande. Elle est bien autrement puissante que l'âme emprisonnée dans le corps. Elle domine ce qui est corporel, et, libre de tout désir, de toute passion, de

(1) IV, 8, 3. V, 1, 6. V, 2, 1.
(2) P. 590.
(3) V, 1, 2, p. 592.
(4) P. 592.

toute souffrance, elle est heureuse (1). Si elle est inférieure à l'Intelligence, dont elle est fille, elle participe à sa nature, à la contemplation [θεωρία]. Quoique essentiellement pratique et appelée à réaliser cette *théorie*, dès qu'est achevée son œuvre, qui est le monde, elle le contemple, et trouve le bien en elle-même (2).

Le monde, émané de l'Ame, n'est pas plus un principe que l'Ame et l'Intelligence, qui portent quelquefois ce titre par rapport à d'autres.

Une fois l'existence du monde sensible ainsi expliquée, à force d'émanations, comme une image de l'Être réel, la théorie de ces émanations est close (3); théorie brillante où tout se déploie avec aisance, création sur création, ou séparation sur séparation ; théorie où chaque ordre de choses, dans la région sensible, reflète un ordre d'idées dans le monde intellectuel ; mais théorie plus poétique que rationnelle.

Plotin ne nous jettera encore que de la poésie, en arrivant aux plus grands problèmes du monde sensible.

(1) P. 594.
(2) P. 596.
(3) P. 597.

CHAPITRE XII.

LE MONDE SENSIBLE, LA MATIÈRE, LE MAL.

Ces problèmes, qui avaient occupé les écoles grecques dans tous les temps, furent mieux agités par elles depuis les solutions orientales; et ce que Plotin enseigna sous ce rapport mérite surtout notre attention, si nous aimons à connaître sous toutes leurs faces les solutions chrétiennes, les seules que la métaphysique moderne ose professer. C'est, en effet, de celles-là que Plotin a rapproché les siennes.

Le monde sensible, je l'ai dit, est pour Plotin l'image du monde intellectuel ou intelligible [κόσμος νοητός], qui est l'œuvre de l'Intelligence, et qui embrasse tout et est partout. Le monde sensible [κόσμος αἰσθήσεως], œuvre de l'Ame, est, au contraire, en un lieu donné. Cependant, si différents qu'ils soient, l'un est si bien la copie de l'autre, que tout ce qui est dans le monde sensible est originellement dans le monde intellectuel. Il y est invariable, incorporel, parfait. La matière s'y trouve elle-même, mais elle est telle qu'elle doit être, INTELLECTUELLE. Cela est étrange, et Plotin paraît l'avoir senti, car c'est une des questions qu'il traite avec le plus de soin. Il y consacre le livre IV de la 2e Ennéade, un de ceux que l'on doit analyser avec le plus d'exactitude quand on veut se faire une idée complète du caractère de

met une vie et une intelligence divine jusque dans les corps célestes (1). « Le monde entier est animé comme eux, la terre est pleine de vie; elle est le bois de l'arbre en qui réside la vie. Les pierres sont des planches coupées d'un arbre. Ainsi le monde sensible tout entier est un être plein de vie, de mouvement et de pensée. » C'est là, au fond, l'antique idée du sabéisme, qui paraît avoir passé de l'Asie centrale en Asie Mineure, et des colonies ioniennes dans la plupart des écoles grecques. C'est du moins l'idée de Thalès (2) et celle d'Épicharme (3). C'est surtout l'idée de Platon, dont Plotin s'efforce d'éclaircir et de développer les paroles un peu ambiguës à cet égard. « Quand Platon appelait la terre la première et la plus ancienne divinité du ciel, dit Plotin, il lui donnait nécessairement une âme : car comment serait-elle divinité si elle n'en avait pas une (4)? » Toutefois cette idée si ancienne, qui paraît être venue une seconde fois de l'Orient par Alexandrie, est modifiée dans la doctrine de Plotin. Quand les anciens parlaient de l'ordre et de la beauté de l'univers, et l'appelaient κόσμος, c'était pour exprimer cette perfection; ils ne le disaient pas la copie d'un monde idéal, d'un monde intellectuel. Plotin, qui le considère sous ce point de vue, le trouve surtout admirable en ce que sa beauté est propre à conduire ceux qui le contemplent vers celui qui lui a servi de modèle. Il y reconnaît des imperfections et le mal. Le monde est imparfait : il n'est que le corps de l'âme, corps qu'elle a formé en jetant hors d'elle une grande quantité de lumière. C'est ce que Plotin explique dans un texte spécial (5), où il prend la question de haut, à l'entrée de l'âme dans le corps, ἐμψύχωσις.

(1) Dans un traité spécial intitulé : *Si les astres créent* (Ennéade II, liv. 3).

(2) Κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη εἶναι, Laert. I, 27.

(3) Ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς θεοὺς ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας. Stob. tit. XCI, fr. 101. Cf. Bakuizen van den Brinck, Variæ lectiones philosophiæ antiquæ. Lugd. Batav., 1842, in-8°.

(4) IV, 4, 22.

(5) III, 4, 9.

[σύνθετος] et de matière, il faut nécessairement qu'il y ait là une matière. Ou comment pourras-tu dire *monde*, κόσμον, c'est-à-dire *ordre*, si tu ne considères pas une matière devenue une espèce ou une idée [ὕλην εἰς εἶδος, phrase elliptique et plus riche de sens que de mots]? Or, comment contempleras-tu l'idée, si tu ne la prends pas dans ce en quoi elle est? Car en elle-même elle est tout à fait indivisible et n'a pas de parties, ἀμερὲς αὐτό. Elle a toutefois des parties en quelque sorte [elle est divisible, elle se différencie par les objets] (1); et quand ces parties sont détachées les unes des autres, cette séparation [ou coupure, τομή] et ce *différenciement* de la matière est une chose ou un acte que souffre la matière, car c'est elle qui est coupée [τμηθεῖσα]. Or si, les plusieurs [πολλά] qui sont ne forment qu'un seul être indivisible [ὂν ἀμεριστόν], ces plusieurs, qui sont en un, sont en une matière, et sont les formes de cet un. Car cet un qui est différencié [ποικίλον], tu le considéreras comme différencié et *multiforme*. Tu le considéreras par conséquent comme multiforme avant de le considérer comme varié [tu en verras les différentes formes avant de reconnaître qu'il est un, mais varié par les formes]. Car si dans la pensée tu fais abstraction de la variété, des formes, des modes [λόγους], des conceptions [νοήματα, ce que Ficin et Creuzer rendent malheureusement par *intelligentias*, qui est un non-sens], *il y a* ce qui avant tout cela était sans forme et sans limite. »

Telle est la substance de ce trop subtil traité, qui réfute toutes sortes d'objections, montre qu'il y a matière dans les corps, combat sur la matière les opinions d'Empédocle, qui la confondait avec les éléments, et celle d'Anaxagore, qui la disait un mêlé [μίγμα ὕδωρ] n'ayant pas aptitude pour tout, mais contenant tout en puissance [ἐνεργείᾳ]. Puis Plotin expose ce qu'est la matière, comment elle est une et continue, la même pour le monde et partout, enfin comment

(1) Marsile Ficin traduit comme s'il y avait ἀμερὴς κόσμος αὐτος, ce qui est absurde, et ce que M. Creuzer n'a pas voulu corriger.

elle n'est pas un corps, n'a pas de forme, pas de qualité, pas de quantité, et se conçoit cependant malgré tout.

On le sent, cette théorie, qui est très-essentielle ici, n'en est pas une ; elle n'offre pas d'argumentation réelle, ne repose sur aucun ensemble d'observations physiques, ne se présente nulle part avec une clarté suffisante, flotte toujours entre le vrai et le faux, et ne sait ni se dégager de ce qu'il y avait de peu philosophique dans les idées-types de Platon, ni s'arrêter à ces idées, qui n'expliquent rien, mais dominent toute la pensée de Plotin. Ce philosophe se serait peut-être moins étendu sur la matière du monde intelligible, s'il n'avait voulu expliquer la matière du monde sensible et en admettre l'éternité ; s'il n'avait voulu nier la réalité d'un état de choses où tout est incertitude, inconsistance et changement, simple image réfléchissant un ordre supérieur. En effet, pour Plotin il n'y a qu'un monde divisé en deux, dont l'un est le vrai et contient les idées ou les espèces de l'autre, et le ὕλη, la matière de tout ce qui est, et dont l'autre, fait d'après le paradigme du premier (1), en est la copie [μίμημα], l'œuvre de l'Ame du monde. L'Ame, en contemplant l'Intelligence contenant le monde intelligible, la réfléchit, comme l'Intelligence réfléchit l'Un en le contemplant

Cependant, cette définition n'est pas complète. Si le monde sensible n'était que l'œuvre de l'Ame du monde, il ne tiendrait pas assez immédiatement à l'ensemble. Ce serait un domaine à part, ce domaine que, suivant le gnosticisme, rêva le fils de l'âme du monde [Sophia], l'orgueilleux Jaldabaoth, en produisant son monde, et qu'il procréa en réfléchissant sa propre image sur le fond de la matière. Ce n'est pas ainsi que l'entend Plotin. Dans sa théorie, le monde sensible est non-seulement l'image du monde intellectuel, mais il y tient étroitement ; et s'il n'est pas l'œuvre de l'Intelligence, il en est né du moins.

Le monde sensible est donc l'effet de cette contemplation

(1) Φαμὲν πρὸς οἷον παράδειγμα ἐκείνου τόδε τὸ πᾶν εἶναι, p. 704, éd. Bas.

[θεωρία]. Plotin l'appelle un θεώρημα, ce qui se traduirait littéralement ainsi : *le monde sensible est un théorème de l'âme du monde*, traduction exacte au fond, mais étrange de forme, vu le sens que nous sommes habitués à donner au mot de théorème. Il est né d'un enfantement de l'Ame fécondée par l'Intelligence : c'est la pensée de Platon d'après laquelle le νοῦς est le père et la ψυχὴ la mère du monde.

« Si tout cela est bien exposé, dit Plotin à la fin du troisième livre de la seconde Ennéade dont nous avons vu déjà les textes fondamentaux, il faut que l'âme contemple sans cesse les choses les meilleures [δεῖ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν θεωρεῖν μὴν τὰ ἄριστα ἀεὶ], en s'élevant vers la nature intelligible [φύσιν νοητὴν] et vers le *Dieu*. Remplie et devenue pleine, elle déborde d'elle son image et son dessus vers ce qui est au-dessous d'elle, et devient ainsi créatrice. Elle est le dernier créateur, car ce qui la remplit d'abord est l'Intelligence. Or l'Intelligence est le Démiurge universel. Elle donne à l'Ame [les εἴδη, idées, espèces ou formes], dont les vestiges se retrouvent dans le troisième, le monde; de sorte que ce monde est vraiment une image [εἰκὼν] imitant sans cesse. Car tant qu'est l'Intelligence et qu'est l'Ame, il émanera des modes [λόγοι, rationes seminales, selon Marsile Ficin] de réalisation à l'image de l'Ame, comme des rayons émaneront du soleil tant que subsistera le soleil (1). »

Il y a là, par voie de comparaison, une théorie tout entière sur la continuité de la *production*, je ne dis pas la création, ce mot serait trop fort.

Le monde sensible, imitation de l'intelligible, est donc un ensemble d'espèces, une matière en rapport avec les espèces et la matière du premier. Mais ce rapport n'est pas immédiat, puisque le monde sensible ne réfléchit que l'Ame, qui réfléchit l'Intelligence. Cependant, tout y est intelligence, âme et vie, et Plotin, d'accord avec l'antiquité, ad-

(1) II, 3, 18.

met une vie et une intelligence divine jusque dans les corps célestes (1). « Le monde entier est animé comme eux, la terre est pleine de vie ; elle est le bois de l'arbre en qui réside la vie. Les pierres sont des planches coupées d'un arbre. Ainsi le monde sensible tout entier est un être plein de vie, de mouvement et de pensée. » C'est là, au fond, l'antique idée du sabéisme, qui paraît avoir passé de l'Asie centrale en Asie Mineure, et des colonies ioniennes dans la plupart des écoles grecques. C'est du moins l'idée de Thalès (2) et celle d'Épicharme (3). C'est surtout l'idée de Platon, dont Plotin s'efforce d'éclaircir et de développer les paroles un peu ambiguës à cet égard. « Quand Platon appelait la terre la première et la plus ancienne divinité du ciel, dit Plotin, il lui donnait nécessairement une âme : car comment serait-elle divinité si elle n'en avait pas une (4)? » Toutefois cette idée si ancienne, qui paraît être venue une seconde fois de l'Orient par Alexandrie, est modifiée dans la doctrine de Plotin. Quand les anciens parlaient de l'ordre et de la beauté de l'univers, et l'appelaient κόσμος, c'était pour exprimer cette perfection ; ils ne le disaient pas la copie d'un monde idéal, d'un monde intellectuel. Plotin, qui le considère sous ce point de vue, le trouve surtout admirable en ce que sa beauté est propre à conduire ceux qui le contemplent vers celui qui lui a servi de modèle. Il y reconnaît des imperfections et le mal. Le monde est imparfait : il n'est que le corps de l'âme, corps qu'elle a formé en jetant hors d'elle une grande quantité de lumière. C'est ce que Plotin explique dans un texte spécial (5), où il prend la question de haut, à l'entrée de l'âme dans le corps, ἐμψύχωσις.

(1) Dans un traité spécial intitulé : *Si les astres créent* [Ennéade II, liv. 3).

(2) Κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη εἶναι, Laert. I, 27.

(3) Ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς θεοὺς ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας. Stob. Fl. XCI, fr. 101. Cf. Bakuizen vau den Brinck, Variæ lectiones philosophiæ antiquæ. Lugd. Batav., 1842, in-8°.

(4) IV, 4, 22.

(5) III, 4, 9.

Il y traite cette question dans sa généralité. « Il est deux modes, dit-il, pour l'entrée d'une âme dans un corps. Le premier a lieu pour l'âme qui vient dans un corps, et qui s'y incorporise en venant d'un corps aérien ou igné en un corps terrestre, ce qu'ils ne veulent pas être une incorporation ou une transmigration en un corps, μετενσωμάτωσιν, parce qu'on ne voit pas d'où vient l'insinuation, εἴσκρισις. L'autre mode est celui d'une âme qui passe de l'incorporel dans un corps, ce qui constitue pour une âme sa première communauté [κοινωνία] avec un corps. Ce serait le cas de bien examiner à ce sujet quelle est la souffrance (πάθος) qui se fait alors qu'à une âme, jusque-là pure de tout corps, s'attache la première fois une nature de corps. Et, pour bien l'expliquer, peut-être est-il convenable ou même nécessaire de commencer par l'âme du *Tout*, car il faut croire que la théorie de l'entrée dans le corps et l'empsychose deviendra plus claire par ce discours d'exposition. [Le texte est fautif ici et les traductions barbares.] Il n'est pas de temps, à la vérité, où le *Tout* [πᾶν, l'Univers] ne fût pas *animé*, et il n'a jamais subsisté de corps, une âme en étant absente, ni jamais une matière qui fût non-ordonnée [ἀκόσμητος]. Toutefois, la pensée peut distinguer ces choses au moyen de la parole ; car on peut décomposer toute synthèse par la pensée et la parole. Et la vérité est ceci. S'il n'y avait pas un corps, une âme ne pourrait pas procéder, puisqu'il n'est pas d'autre lieu où elle puisse naître. Si une âme veut procéder, elle s'engendrera un lieu à elle-même, c'est-à-dire un corps. « Jusque-là Plotin est clair ; il cesse de l'être dans ce qui suit, et au moment même où il doit expliquer comment l'âme de l'Univers se prépara son corps. En effet, il trébuche au point que, sans aucune transition, sans mettre par exemple, C'est ce qu'a fait l'âme du monde, elle s'est fait un lieu, un corps, il dit : « Sa position s'étant affermie par sa position même, l'obscurité naquit, comme dans une grande lumière l'obscurité se présente aux extrémités du feu. L'âme voyant cette obscurité lorsqu'elle s'éta-

blit (ὑπέστη), elle lui donna une forme, car il n'était pas juste qu'une chose qui approchait d'elle fût sans raison (λόγου ἄμοιρον); et cette petite obscurité qui se fit, ainsi que nous avons dit, reçut une forme. [Le texte est encore corrompu ici, et les traductions ont mis en cet endroit de singulières choses que M. Creuzer conserve lui-même dans sa belle édition.] Il se fit ainsi une maison belle et variée qui ne fut pas détachée de son auteur, et à laquelle celui-ci ne se mêla pas, mais qui fut jugée digne tout entière de sollicitude, utile à elle-même et au beau, autant qu'il lui était possible d'y participer, sans danger pour son auteur, qui y préside en haut. Car le monde est ainsi doué d'une âme; de telle sorte que ce n'est pas lui qui a son âme : c'est une âme qui l'a et le mène; il est dominé, ne dominant pas, et tenu, ne tenant pas. [Allusion au mot de Laïs.] Le monde est dans l'âme qui le soutient, et rien en lui n'est privé d'elle. »

Cela dit que l'Ame s'est fait un lieu, l'Univers; qu'elle a donné la forme à ce corps, mais qu'elle n'en a pas fait la matière; que celle-ci s'est trouvée comme une obscurité se trouve à l'*extrémité d'une lumière éclatante.* Mais c'est bien l'Ame, qui considérait la matière comme sa proche, qui lui a donné cette forme et s'est fait cette belle maison qui est l'Univers; que dans cet univers elle est maîtresse, qu'elle l'anime et le mène, et qu'elle l'associe à sa contemplation du Beau et de l'Intelligence, autant que cela est possible.

Plotin devrait nous expliquer maintenant comment l'Univers, qui est si beau quoique formé de l'obscurité, et qui est au pouvoir de l'Ame, contemplant le beau, sert en quelque sorte de siége au mal. Le mal y est-il absolu ou relatif? y tient-il au domaine de la matière ou au domaine de l'Ame? Plotin, au lieu de répondre à ces questions, auxquelles personne n'a jamais répondu d'une manière directe, procède comme en tout : il pose des principes généraux, et en déduit des conséquences. « Puisqu'il y a un premier, dit-il, il y a un dernier. Or, le dernier, c'est la matière; et puis-

que l'Un est le Bon, l'Autre est le mal (1). » Après ces thèses ou ces principes, viennent des théories fort développées [huitième livre de la 1[re] Ennéade (2)], mais toutes plus ou moins vagues et obscures. Ainsi, nous avons vu que la matière n'est pas émanée de l'Ame du monde, mais qu'elle se trouve avec cette Ame comme l'obscurité aux extrémités d'une éclatante lumière. Plotin admettait-il des moyens termes entre l'un et l'autre, ou bien, avant que l'Ame émanât de l'Intelligence, la matière, qui est devenue sa maison, était-elle indépendante? Était-elle donc éternelle? Plotin dit qu'il y a une matière éternelle dans le monde intellectuel, mais il ne se prononce pas d'une manière nette sur les rapports de cette matière avec la matière dans le monde sensible. Il ne s'explique pas mieux sur les rapports de détails, les rapports des diverses parties du monde avec la matière ou avec l'Ame. Et tantôt il donne comme émanations de l'Ame du monde les âmes humaines, tandis que les pensées seraient cependant les émanations de l'Intelligence; tantôt il fait émaner de l'Ame la sensation dans les animaux et dans les plantes, et tantôt la nature entière. Mais cette nature, il l'appelle une âme, une pensée, qui enfante elle-même une pensée, une image de l'Intelligence pratique (φρόνησις), qui forme le corporel, mais qui n'en a pas connaissance (3).

Ceci est d'Aristote, mais n'offre rien de précis, du moins rien de philosophique. Plotin réunit ainsi un ensemble de traditions grecques et orientales, d'assertions ou de fictions qui se résument pour la question du mal à cette doctrine, que le monde est une copie du parfait et du Bon; qu'il y a guerre en lui, puisqu'il n'est pas l'*Un*, mais le multiple; que toutefois l'imparfait aspire au parfait, et qu'il y a harmonie; que si la vue est blessée de la lutte des parties,

(1) Ed. Basil. 598.

(2) Intitulé Περὶ τοῦ, τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά.

(3) VI, 8, 1; IV, 4, 13.

elle est satisfaite du concert de l'ensemble ; que le mal lui-même sert au bien, servant d'exemple et facilitant la connaissance plus claire du bien (1). « Le mal, dit Plotin, n'est pas dans l'Intelligence, et il n'est pas non plus au-dessus. Il n'est pas dans l'Un, qui est le Bon, et ne vient pas de l'Un, le Bon ne pouvant enfanter le mal. Il ne reste donc que ceci : qu'il soit dans l'Être, comme l'idée du non-Être, comme quelque chose qui soit mêlé au non-Être, qui y participe en quelque sorte. Le non-Être n'est pas d'une manière absolue *ce qui n'est pas*, il est seulement l'opposé de ce *qui est*. Ainsi, il n'est pas relativement à l'Être ce que le repos est au mouvement, il est comme une image de l'Être. Dans ce cas se trouve tout ce qui est sensible : l'affection relative au sensible, ce qui est derrière ces affections, le principe des affections. Si quelqu'un parvenait à le connaître, il le verrait comme une chose privée de mesure, opposée à la mesure ; quelque chose d'illimité, opposé à la limite ; d'informe, opposé à la forme ; de nécessiteux, opposé à ce qui se suffit ; d'indéterminé, d'inquiet, de souffrant, d'insatiable, de manquant de tout [πενία παντελής]. Et tout cela ne tient pas au mal par accident ; c'est pour ainsi dire son essence [οὐσία]. Quelque portion du mal qu'on examine, elle a toutes ces qualités ; tout ce qui y participe ou y ressemble devient mauvais, mais n'est pas le mal. Le mal est ce qu'il est par une substance (ὑποστάσει) fondamentale ; il n'est pas une chose opposée à une autre, mais une chose par elle. En effet, pour que le mal puisse venir se joindre à un autre, il faut au moins qu'il soit quelque chose de premier [δεῖ τι πρότερον αὐτὸ εἶναι], même s'il n'était pas une essence. Car de même que le Bon est quelque chose en lui-même et quelque chose qui se trouve en autrui, de même le mal est quelque chose en lui-même et quelque chose qui est comme attribut en d'autres. Il est le non-mesuré, l'informe, le défectueux sous

(1) Ennead. II, 9, 4. III, 2, 3, 4.

tous les autres rapports qui caractérisent le mal (1). »

« Cela explique-t-il réellement le mal ?

Ce qui montre toute l'insuffisance de ces théories, tentées plusieurs fois et recommencées par Plotin, c'est que tantôt le mal n'est pas une réalité, un être, un attribut, une existence, et n'est qu'une négation, qu'une absence, qu'une privation, qu'une imperfection ; tantôt il est au contraire quelque chose de primitif, un mal en lui-même (2), et pas un mal en autre chose, ni une chose devenue un mal.

Plotin dira-t-il enfin clairement quel est ce mal ? « Ce ne sont pas les corps, nous dit-il. La nature des corps, en tant qu'ils participent à la matière, est mauvaise, quoiqu'elle ne soit pas le mal primitif. En effet, elle a une forme [εἶδος], mais non la vraie. Elle n'est pas non plus privée de toute vie ; mais elle apporte aux objets une corruption mutuelle ; elle y jette le trouble ; elle crée à l'âme des obstacles contre son activité : elle crée ce qui est toujours fugitif [ῥέοντα, fluentia], ce qui fuit l'essence. C'est le *second mal* (δεύτερον κακόν) (3). En d'autres termes, c'est la matière qui est le fondement du mal. » Voilà qui est clair, et c'est là l'ancienne doctrine de l'Asie, c'est celle du gnosticisme. Elle a donné naissance à l'ascétisme que l'Inde a communiqué à la Perse, à l'Égypte, à la Judée, aux Thérapeutes, à Philon, à toutes les écoles des premiers siècles de notre ère ; nous la trouverons dans l'Anthropologie et dans l'Éthique de Plotin.

Cependant la matière n'est pas simplement le mal ni tout le mal. Ces deux ne sont pas identiques, la nature des choses est le second mal ; il en est un autre. L'essence du mal, c'est l'obscurité, qui n'est pas seulement dans la matière du monde sensible, qui est avant cette matière. Le mal n'est pas non plus seulement dans une privation *relative*, il est dans une privation *absolue*. Ce qui est complète-

(1) A, 8, 3.
(2) Πρῶτον κακὸν, καθ' αὑτό κακόν.
(3) *Ibid.* A, 8, 4.

ment dans la privation, c'est là ce qui est réellement mal : il n'a aucune part au Bon (1). Et en effet, la matière n'a pas même le *Être* [Esse]; c'est seulement par analogie qu'on le lui attribue. Pour elle, le *Être* est autant que le non-*Être*. Elle est *incorporelle*, car le corps est un composé, une chose postérieure; et comme la matière entre dans la formation du corps, elle y est nécessairement antérieure. Elle est donc à classer dans l'incorporel, parce que chacun des deux, le *Être* et la *matière*, sont autres que les corps. La matière n'est ni âme, ni raison, ni vie, ni idée, ni pensée, ni limite : elle est l'immensité et l'impossibilité [τό τε μὴ εἶναι αὐτὴν] (2). Elle franchit tout cela, et on peut l'appeler le non-Être, l'ombre, l'apparence de la mesure (de ce qui sert de mesure à un corps, ou ce qui est le dessein d'un édifice mesuré dans la conception de l'architecte). Elle n'est pas une substance, mais une aspiration à la substance; elle ne subsiste nulle part; invisible, le contraire d'elle-même, petite et grande, elle n'est rien et n'a aucun pouvoir par elle-même, etc.

Plotin se complaît dans ces diverses antithèses, qui charmaient la subtilité des écoles grecques, mais qui ne produisent plus qu'un étonnement pénible. Mieux valait dire que la matière est l'opposé du Bien et la source du mal, la dernière idée ou la fin du Bien sortant de lui-même (3) ; car c'est ainsi que Plotin fait émaner le monde directement de l'âme, c'est ainsi qu'il explique la *matérialité* des choses et l'emprisonnement de l'âme dans le corps. Par cette manifestation qui a révélé l'Un par l'Intelligence, l'Intelligence par l'Ame, l'Ame par le monde, la limite ou la fin des déploiements a été atteinte, et l'Ame, envoyant ses rayons au dehors, d'après l'image du Bon, s'est épuisée; elle a passé aux ténèbres et à la matière.

(1) Ennead. 1, 8, 4 : Ὅταν παντέλως ἐλλείπῃ ὅπερ ἐστιν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακόν.

(2) A, VIII, 14. Γ, VI, 7, p. 565, 12 [ed. Creuzer], οὐ μέτρον καὶ οὐ δύναμις.

(3) E, VIII, 7.

Cette théorie est encore une fois celle du gnosticisme. La *Sophia*, qui est l'Ame de l'Univers et la mère du Démiurge, est aussi le dernier personnage du monde supérieur et l'intermédiaire entre lui et le monde inférieur. La série des émanations plotiniennes donne donc ce résultat : le monde ou l'ensemble des choses n'est pas seulement matière et ténèbres, il est union d'Être et de non-Être, de lumière et de ténèbres. *Il y a vie jusque dans l'apparence de la mort*, dans la pierre par exemple (1). Quoique la matière soit le principe du mal et que le mal domine dans la nature, cependant, puisque la lumière de la vie ou l'âme se trouve répandue dans tout, tout est uni en un seul (2). La matière n'étant que la fin du Bon et son déploiement dernier, le corps étant nécessairement éternel, le corps [du monde] ne peut périr (3). La matière n'est que le non-Être; et le mal n'ayant d'autre source qu'elle, le mal est un néant (4). Le monde [sensible] n'est qu'une ombre, qu'une apparence; il est non-vrai, quoiqu'il se rattache à l'Un, ou plutôt parce qu'il n'a de vérité qu'en l'*Un*, qui s'est déployé dans les Êtres, de telle sorte qu'*ici*, dans le monde sensible, se trouve tout ce qui *est là*, dans le monde intelligible (5).

De ce que la matière est et que le mal est, il n'en résulte pas que Plotin considère le monde comme mauvais. Le mal était nécessaire, et il fallait qu'il y eût le contraire du Bon (6); le mal était voulu par la perfection de l'ensemble, et devenait au fond le Bien ou une forme, un moyen, du Bien. Aussi le monde est-il bon et raisonnable sous ce point de vue, si imparfait qu'il soit comme simple image du

(1) VI, 7, 11.
(2) B, IX, 4. Γ, II, 3, 4, 11, 17, 18.
(3) B. I, 1. Γ, II, 1. Δ, VIII, 3, 6.
(4) Γ, II, 15.
(5) B, VI, 1. E, IX, 13.
(6) Plotin a fait tout un traité *contre ceux qui admettent un mauvais Démiurge et croient que le monde est mauvais*. C'est le 3[e] livre de la 2[e] Ennéade, celui-là même que Porphyre intitula *Contre les Gnostiques*.

monde supérieur, comme un vain jeu de la pensée ; car, si vain qu'il soit, il est l'effet d'une volonté éternelle et divine, et le temporel y participe à l'*Éternel*.

Mais cette théorie a des conséquences plus intéressantes encore pour l'anthropologie, pour l'éthique et pour la palingénésie, que pour la cosmologie et la théodicée.

tous les autres rapports qui caractérisent le mal (1). »

Cela explique-t-il réellement le mal?

Ce qui montre toute l'insuffisance de ces théories, tentées plusieurs fois et recommencées par Plotin, c'est que tantôt le mal n'est pas une réalité, un être, un attribut, une existence, et n'est qu'une négation, qu'une absence, qu'une privation, qu'une imperfection; tantôt il est au contraire quelque chose de primitif, un mal en lui-même (2), et pas un mal en autre chose, ni une chose devenue un mal.

Plotin dira-t-il enfin clairement quel est ce mal? « Ce ne sont pas les corps, nous dit-il. La nature des corps, en tant qu'ils participent à la matière, est mauvaise, quoiqu'elle ne soit pas le mal primitif. En effet, elle a une forme [εἶδος], mais non la vraie. Elle n'est pas non plus privée de toute vie; mais elle apporte aux objets une corruption mutuelle; elle y jette le trouble; elle crée à l'âme des obstacles contre son activité: elle crée ce qui est toujours fugitif [ῥέοντα, fluentia], ce qui fuit l'essence. C'est le *second mal* (δεύτερον κακόν) (3). En d'autres termes, c'est la matière qui est le fondement du mal. » Voilà qui est clair, et c'est là l'ancienne doctrine de l'Asie, c'est celle du gnosticisme. Elle a donné naissance à l'ascétisme que l'Inde a communiqué à la Perse, à l'Égypte, à la Judée, aux Thérapeutes, à Philon, à toutes les écoles des premiers siècles de notre ère; nous la trouverons dans l'Anthropologie et dans l'Éthique de Plotin.

Cependant la matière n'est pas simplement le mal ni tout le mal. Ces deux ne sont pas identiques, la nature des choses est le second mal; il en est un autre. L'essence du mal, c'est l'obscurité, qui n'est pas seulement dans la matière du monde sensible, qui est avant cette matière. Le mal n'est pas non plus seulement dans une privation *relative*, il est dans une privation *absolue*. Ce qui est complète-

(1) A, 8, 3.
(2) Πρῶτον κακόν, καθ' αὐτό κακόν.
(3) *Ibid.* A, 8, 4.

ment dans la privation, c'est là ce qui est réellement mal : il n'a aucune part au Bon (1). Et en effet, la matière n'a pas même le *Être* [Esse]; c'est seulement par analogie qu'on le lui attribue. Pour elle, le *Être* est autant que le non-*Être*. Elle est *incorporelle*, car le corps est un composé, une chose postérieure; et comme la matière entre dans la formation du corps, elle y est nécessairement antérieure. Elle est donc à classer dans l'incorporel, parce que chacun des deux, le *Être* et la *matière*, sont autres que les corps. La matière n'est ni âme, ni raison, ni vie, ni idée, ni pensée, ni limite : elle est l'immensité et l'impossibilité [τό τε μὴ εἶναι αὐτὴν] (2). Elle franchit tout cela, et on peut l'appeler le non-Être, l'ombre, l'apparence de la mesure (de ce qui sert de mesure à un corps, ou ce qui est le dessein d'un édifice mesuré dans la conception de l'architecte). Elle n'est pas une substance, mais une aspiration à la substance; elle ne subsiste nulle part; invisible, le contraire d'elle-même, petite et grande, elle n'est rien et n'a aucun pouvoir par elle-même, etc.

Plotin se complaît dans ces diverses antithèses, qui charmaient la subtilité des écoles grecques, mais qui ne produisent plus qu'un étonnement pénible. Mieux valait dire que la matière est l'opposé du Bien et la source du mal, la dernière idée ou la fin du Bien sortant de lui-même (3) ; car c'est ainsi que Plotin fait émaner le monde directement de l'âme, c'est ainsi qu'il explique la *matérialité* des choses et l'emprisonnement de l'âme dans le corps. Par cette manifestation qui a révélé l'Un par l'Intelligence, l'Intelligence par l'Ame, l'Ame par le monde, la limite ou la fin des déploiements a été atteinte, et l'Ame, envoyant ses rayons au dehors, d'après l'image du Bon, s'est épuisée; elle a passé aux ténèbres et à la matière.

(1) Ennead. I, 8, 4 : Ὅταν παντέλως ἐλλείπῃ ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακόν.

(2) A, VIII, 14. Γ, VI, 7, p. 565, 12 [ed. Creuzer], οὐ μέτρον καὶ οὐ δύναμις.

(3) E, VIII, 7.

Cette théorie est encore une fois celle du gnosticisme. La *Sophia*, qui est l'Ame de l'Univers et la mère du Démiurge, est aussi le dernier personnage du monde supérieur et l'intermédiaire entre lui et le monde inférieur. La série des émanations plotiniennes donne donc ce résultat : le monde ou l'ensemble des choses n'est pas seulement matière et ténèbres, il est union d'Être et de non-Être, de lumière et de ténèbres. *Il y a vie jusque dans l'apparence de la mort*, dans la pierre par exemple (1). Quoique la matière soit le principe du mal et que le mal domine dans la nature, cependant, puisque la lumière de la vie ou l'âme se trouve répandue dans tout, tout est uni en un seul (2). La matière n'étant que la fin du Bon et son déploiement dernier, le corps étant nécessairement éternel, le corps [du monde] ne peut périr (3). La matière n'est que le non-Être; et le mal n'ayant d'autre source qu'elle, le mal est un néant (4). Le monde [sensible] n'est qu'une ombre, qu'une apparence; il est non-vrai, quoiqu'il se rattache à l'Un, ou plutôt parce qu'il n'a de vérité qu'en l'*Un*, qui s'est déployé dans les Êtres, de telle sorte qu'*ici*, dans le monde sensible, se trouve tout ce qui *est là*, dans le monde intelligible (5).

De ce que la matière est et que le mal est, il n'en résulte pas que Plotin considère le monde comme mauvais. Le mal était nécessaire, et il fallait qu'il y eût le contraire du Bon (6); le mal était voulu par la perfection de l'ensemble, et devenait au fond le Bien ou une forme, un moyen, du Bien. Aussi le monde est-il bon et raisonnable sous ce point de vue, si imparfait qu'il soit comme simple image du

(1) VI, 7, 11.
(2) B, IX, 4. Γ, II, 3, 4, 11, 17, 18.
(3) B, I, 1. Γ, II, 1. Δ, VIII, 3, 6.
(4) Γ, II, 15.
(5) B, VI, 1. E, IX, 13.
(6) Plotin a fait tout un traité *contre ceux qui admettent un mauvais Démiurge et croient que le monde est mauvais*. C'est le 9e livre de la 2e Ennéade, celui-là même que Porphyre intitula *Contre les Gnostiques*.

monde supérieur, comme un vain jeu de la pensée ; car, si vain qu'il soit, il est l'effet d'une volonté éternelle et divine, et le temporel y participe à l'*Éternel*.

Mais cette théorie a des conséquences plus intéressantes encore pour l'anthropologie, pour l'éthique et pour la palingénésie, que pour la cosmologie et la théodicée.

CHAPITRE XIII.

ANTHROPOLOGIE.

Les Ennéades offrent beaucoup de textes sur cette science, surtout le premier chapitre du premier livre de la première Ennéade et les neuf livres de la seconde Ennéade (1). L'analyse que nous venons de faire d'une partie de ces textes pour la doctrine de l'âme universelle, abrégera ce que nous avons à dire sur la doctrine de l'âme humaine. D'ailleurs, les idées de Plotin ne sont pas nouvelles. Le *Phédon* et le *Timée* de Platon, le second et le troisième livre du traité *De l'Ame*, par Aristote, et le traité de Plutarque De la génération ou de la procréation des Ames, sont les sources principales de cette psychologie. Toutefois, Plotin ne se borna pas aux doctrines grecques. Il avait un peu à sa disposition celles de l'Inde et de la Chaldée, ouvertes à cette époque, on le voit même dans Pausanias (2), ainsi que celles de l'Egypte, connues aux Grecs dès le temps d'Hérodote (3), mais surtout depuis l'origine de l'École d'Alexandrie (4). Ces

(1) Il faut consulter surtout le premier livre de la quatrième Ennéade, De l'essence de l'âme, Περὶ οὐσίας ψυχῆς.

(2) Messen. c. 32.

(3) II, 123. Cf. Creuzer, Commentat. Herod. I, p. 315.

(4) Jamblich. de Myst. VIII, 6, p. 162, éd. Gale.

questions lui étaient familières. Il en est peu que les Grecs eussent traitées plus fréquemment que celles de l'Ame, sur laquelle le Stoïcien Chrysippe avait écrit douze livres, les Pythagoriciens et les Péripatéticiens une foule d'autres. Aussi les successeurs de Plotin écrivirent-ils sur ce sujet avec la même abondance que lui, et déjà Ammonius et d'autres avaient fait la même chose.

L'idée fondamentale de son anthropologie est ancienne. C'est celle-ci : l'âme humaine, émanée de l'âme du monde et avec le monde, est voulue de toute éternité. Elle est bonne et belle comme le monde, mais l'Ame du monde n'est pas parfaite ; le monde, qui est la matière formée par elle et animée par elle, est plus imparfait qu'elle ; et l'homme, plus imparfait que le monde où se trouve l'alliage du mal, est allié au mal à son tour.

Plotin examine avec abondance, dans la première Ennéade, l'union du corps et de l'âme, et la participation de l'Un à ce qui se passe dans l'autre. Il détermine jusqu'à quel point nos affections, la joie et la douleur, la crainte et le courage, le désir et l'horreur, appartiennent à l'âme ou au corps ; jusqu'à quel point l'âme, en se servant du corps comme d'un instrument, participe aux sensations propres à l'instrument ; si elle s'altère avec lui et souffre la mort comme lui. Il dit, avec Platon, que ce n'est ni l'âme ni le corps, que c'est le composé ou le ζῶον, c'est-à-dire l'homme, qui médite (1), désire et souffre. Il faut distinguer deux âmes, l'une rationnelle, l'autre sensible. Il ajoute que quand nous pensons, c'est bien *nous* qui pensons, parce que l'homme concourt avec l'âme rationnelle (2). Puis il passe aux rapports de l'homme avec l'Intelligence par excellence, αὐτὸν τὸν νοῦν, et affirme qu'elle est avec nous dans l'âme rationnelle ou supé-

(1) Ὑφαίνει. Marsile Ficin traduit ce mot par *texere*, *tisser*, version conservée par M. Creuzer, et bonne ailleurs, mais inconcevable ici.

(2) I, 1, 7.

rieure [ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ], et que cette âme y est unie comme elle l'est a l'âme irrationnelle, et par celle-ci au corps(1).

Après avoir, dans la première Ennéade, examiné l'homme sous le point de vue moral principalement, Plotin, dans sa quatrième Ennéade, s'occupe spécialement de la Nature de l'âme en elle-même et de ses rapports avec l'Ame du monde. « L'âme est un milieu entre l'Intelligence et le corps ; elle est présente dans tout le corps, puisqu'elle n'est pas, comme le corps, par parties et continuité. Elle n'est pas une non plus, comme une qualité qui peut être ou n'être pas ; elle est une comme l'Ame du monde, comme l'Intelligence : elle est variée suivant les individus, et cependant une et semblable a tous. Elle n'est pas non plus une simple Entéléchie, comme dit Aristote (2), et notre âme n'est pas plus une partie de l'Ame du monde que le corps n'est une partie de l'Univers (3). L'Ame du monde ne peut pas être divisée en parties comme un corps, une surface, un nombre, ou les qualités d'un corps. On ne peut pas dire qu'une seule et même âme [celle du monde] soit dans tous les hommes comme une seule âme, celle de l'homme, est dans les diverses

(1) En elle-même, dit Plotin, l'âme est étrangère à la cause des maux que fait et que souffre l'homme ; c'est par le composé [ζῶον] que cela lui est commun. On fait cette objection : Comment, si la pensee et l'opinion sont de l'âme, sera-t-elle innocente ; et l'Intelligence elle-même ? Plotin répond que l'âme en elle-même ne prend aucune part aux agitations qu'inspirent les erreurs de la pensée, que ces agitations appartiennent au composé [ζῶον].

(2) Plotin faisait une vive polémique à Aristote, qui réduisait l'âme à une *entéléchie*. En effet, Eusèbe a conservé dans sa Préparation evangélique un fragment qu'il intitule Du second livre de Plotin sur l'immortalité de l'âme, contre Aristote, qui disait : L'âme est une *entélechie*. (Præp. ev., lib. XV, c. 10.) Mais l'argumentation de Plotin, quoiqu'il ait raison, est jugée faible depuis longtemps : *Vitrea* (fragiles) *argumenta*, dit Fr. Vigier.

(3) Dans les trois livres suivants, qui traitent des choses douteuses sur l'âme, Plotin entre tres-bien en matière. Dans le premier de ces trois, qui est le troisième de l'Ennéade, il fait d'excellentes réflexions sur l'importance de cette étude et l'obligation d'obéir au Dieu qui nous ordonne de nous étudier [καὶ αὑτοὺς γιγνώσκειν]. Il y rappelle ensuite cette opinion profondément vraie de Platon, que le monde est animé.

parties du corps humain (1). On doit distinguer dans l'intelligence et dans l'âme autrement que dans le corps. Il y a aussi une grande distinction à faire entre nos âmes et celle du monde. L'Ame de l'Univers est toujours supérieure, parce qu'il n'y a rien en elle qui descende et dégénère vers l'inférieur, ni se détourne vers ce qui est derrière elle; mais nos âmes, par la raison qu'il leur est assignée une portion dans ce monde, se détournent vers le bas, à cause de ce qui a besoin de sollicitude (le corps). L'Ame du monde, dans sa partie inférieure, est semblable à l'âme d'une grande plante qui gouverne toute la plante sans peine et sans effort. La partie inférieure de notre âme, au contraire, est comme lorsqu'il naît de petits animaux dans la partie pourrie d'une plante : car c'est ainsi que se trouve dans l'univers le corps doué d'une âme (2). Les intelligences humaines dérivent de l'Intelligence suprême, divisées et non divisées [μερισθεῖσαι καὶ οὐ μερισθεῖσαι]; et il est un mode unique [λόγος εἷς] pour l'intelligence, c'est cette Intelligence primitive qui subsiste toujours. C'est d'elle que viennent les modes individuels [μερικοί]; mais ils sont immatériels, *comme là*. Dans le *Philébus* de Platon, on rencontre un texte qui semble faire croire que toutes les âmes sont des parties de l'Ame du monde; cependant tout ce que Platon prouve, c'est que le monde est animé. C'est pour prouver cela qu'il dit que ce serait absurde de croire le ciel non animé, puisque nous qui avons pour corps une partie du corps du monde, sommes animés. Or comment une partie aurait-elle une âme, si le tout n'en avait pas? C'est dans le *Timée* qu'on voit le mieux la pensée de Platon. L'Ame du monde faite, le créateur en fait d'autres, en les mêlant dans la même coupe où elle a été mêlée, les faisant semblables, mais différentes, en leur assignant le deuxième ordre et le troisième. Si, dans le *Phédon*,

(1) IV, 3, 2.
(2) IV, 3, 4, 6.

toute âme prend soin de tout ce qui n'est pas animé, qu'y a-t-il là d'étrange? Qui donc, si ce n'est elle, gouverne, façonne, ordonne et crée la nature du corps? Et il ne faut pas dire que l'une [l'Ame du monde] est faite pour le pouvoir, que les autres [les âmes humaines] ne le sont pas. Celle qui est parfaite, dit Platon, qui marche dans les hauteurs des cieux sans s'abaisser, se promenant pour ainsi dire au-dessus du monde, et toute autre qui pourra être parfaite, gouverne ainsi. Mais quand il parle de celle qui se précipite les ailes brisées, c'est une autre que l'Ame du monde qu'il entend (1). Placés dans l'Univers et suivant son mouvement, nous subissons l'influence de l'Ame du monde, mais nous avons aussi quelque chose qui y résiste, une âme propre; et comme toutes les âmes viennent de la même source que celle du monde, il est naturel que toutes soient assujetties aux mêmes choses [συμπαθεῖς] (2). »

« Toutefois, outre les différences du corps, les âmes diffèrent dans les mœurs, dans les œuvres de la pensée, et d'après ce qu'elles ont vécu antérieurement. Platon dit dans la *République* que les âmes choisissent les vies d'après les vies précédentes; puis, elles diffèrent par leur nature et se rangent en âmes du second ou du troisième ordre. *Toutes, elles sont tout;* mais chacune est elle, suivant ce qui se fait en elle. Les unes s'unissent par l'action, les autres par la connaissance, d'autres encore par le désir. Elles diffèrent, enfin, en ce que les unes contemplent autre chose que les autres et deviennent ce qu'elles contemplent! Une œuvre pleine et parfaite convient à toutes, mais la même ne convient pas à toutes. Au contraire, c'est comme s'il leur était prescrit de faire une œuvre variée. Le mode de l'Univers est un, mais il est multiple et varié, de beaucoup de

(1) IV, 3, 8.

(2) Outre ces chapitres, Plotin consacre encore tout un livre, le neuvième de cette Ennéade, à la question, Si toutes les âmes sont Une; mais il écrit plutôt la réfutation que la théorie de cette opinion.

formes, comme il convient à un être animé, ζῶον ἐμψυχικόν. »

Les chapitres suivants du troisième livre traitent de l'entrée des âmes dans le corps, et Plotin parle surtout des rapports de l'Ame du monde avec l'univers. Nous les avons déjà fait connaître. Il insiste un peu sur cette idée d'Ammonius, que l'âme n'est pas dans le corps, que le corps est dans l'âme, qu'il y est comme l'air est dans la lumière [18 à 24], qu'elle peut s'en séparer, et qu'alors son existence est plus parfaite; qu'en un mot elle n'est pas dans le corps comme dans un vase; qu'elle est le pilote de la barque.

Tout cela est ce que nous appelons aujourd'hui de la psychologie transcendante. Plotin fait aussi de la psychologie expérimentale, de la petite psychologie; et les beaux chapitres que j'analyse sont suivis d'un autre, de petite psychologie, où Plotin traite la question de la mémoire. Il dit qu'il n'arrive à l'intelligence rien de nouveau qui doive y être déposé, que tout y est, et qu'il ne s'agit que de ressouvenir [μνήμην καὶ ἀνάμνησιν προστιθέναι ἐοίκασιν οἱ παλαιοί]. A cette vieille théorie, qui ne gagne par Plotin ni en vérité ni en nouveauté au bout de dix siècles et demi, il en rattache une autre sur la sensation. Ce n'est pas l'âme, et ce n'est pas le corps qui l'éprouve; je l'ai dit, c'est le *composé*.

Plotin affectionne ces théories : il les a déjà abordées dans la première Ennéade, et il les reprend toutes deux dans un livre spécial (1). Toutefois, ce livre de quelques pages se borne à exposer avec une grande pureté d'opinion, contre les mauvaises doctrines de certaines écoles anciennes, que l'âme ne reçoit pas d'impression des formes d'objets sensibles; que sentir n'est pas souffrir, mais agir; que nous avons pour les opérations intellectuelles des facultés intellectuelles qui n'ont nul besoin d'impression ou de types externes déposés dans l'âme; que ces types déposés [μένοντες

(1) IV, 6. Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης. Cf. les chapitres 28 et 29 du livre 4, Ennéade IV.

τύποι] seraient une preuve de faiblesse plutôt que de force; que la perfection de la mémoire dépend, on le voit dans les enfants et dans les vieillards, non pas de quelque perfection d'impression, mais de la force et de la vigueur de l'intelligence. Plotin est un peu verbeux, mais fort ingénieux là-dessus. « Si la vue, dit-il, laissait une impression réelle, il s'ensuivrait cinq choses : l'œil ne devrait plus regarder l'objet, il le tiendrait; nous ne mesurerions pas la distance de l'œil à l'objet, il n'y en aurait pas; l'objet ne serait pas plus grand que l'œil; nous ne verrions pas l'objet, nous en verrions l'image ou l'ombre dans l'œil; nous ne distinguerions pas cette ombre de l'objet même. Or, etc. »

La question de la vision elle-même est approfondie dans le cinquième livre de la même Ennéade, qui forme le troisième des problèmes sur l'Ame (1). Je ne suivrai Plotin sur aucune de ces questions secondaires, qui ne font rien à l'ensemble de son système; je dirai seulement que, malgré ces excellentes doctrines, Plotin admet une double imagination [φαντασία], comme il admet deux âmes, l'une pour les choses sensibles [αἰσθητικὰ], l'autre pour les choses rationnelles [λογικὰ], donnant à l'âme irrationnelle l'empire des sens, et à l'autre celui de la pensée. Il n'admet pourtant pas de division réelle, pas deux êtres. « Le supérieur est le type de l'inférieur, et l'inférieur se perd dans le supérieur, comme une petite lumière dans une grande. Il y a unité, puisque l'âme supérieure comprend à la fois les notions des choses intelligibles et les formes des choses sensibles (2). »

Dans chaque question perce ainsi la direction morale de Plotin, le point de vue religieux qui domine sa pensée (3). « Si l'âme donne trop d'attention aux autres objets, elle se connait mal elle-même (4). Plus nous nous élevons, plus

(1) Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν, τρίτον, ἢ περὶ ὄψεως.
(2) IV, 3, 31.
(3) V. le dernier chap. du liv. 3 et la plupart de ceux du livre suivant, le 4ᵉ.
(4) IV, 4, 1, 2.

nous oublions de choses inférieures, humaines, pour nous concentrer sur des choses célestes et divines. Les âmes célestes, celles des étoiles, contemplent ainsi les idées et les principes des choses et celui qui gouverne tout [κοσμῶν πάντα]. Jupiter connaît les choses, non pour les avoir vues et s'en être souvenu en détail, mais il les sait par une notion primitive et universelle, un ordre qui est d'abord dans l'Intelligence, puis en lui, Jupiter, qui est l'Ame intellectuelle, le chef uni au monde. [On voit, par cet exemple, comment Plotin traite le polythéisme et comment il l'absorbe dans ses théories philosophiques ; c'est là un des caractères de son École, caractère qui ressort bien davantage dans ses successeurs]. Car le monde entier est gouverné comme un seul être, et les *natures* particulières dépendent de la marche de l'ensemble (1). Les âmes des astres, ainsi que l'Ame du monde, perçoivent ce qui se passe chez les hommes. Elles entendent nos prières et nous sommes unis à elles, parce que toutes les parties de l'Univers sont unies par la communauté de la matière, des qualités, d'un même esprit ou souffle [πνεῦμα], d'une même puissance de génération, de l'Ame du monde (2). Aussi les puissances célestes agissent-elles sur nous, et le monde entier est-il un concert présidé par l'Ame du monde (3). Notre corps est entraîné dans cette marche d'ensemble, et l'âme est influencée par le corps. Elle peut néanmoins, par la grandeur de sa vertu, mépriser et dompter les passions du corps (4). La vie contemplative est une vie libre ; la vie active est la servante de la fortune ; la vie voluptueuse, l'esclage du corps (5). »

Mais nous voilà arrivés aux doctrines morales de Plotin.

(1) Plotin développe cette idée dans plusieurs chapitres qui appartiennent à sa cosmologie ou à sa physique générale. — IV, 4, 12—17.

(2) IV, 4, 25—30.

(3) *Ib.* 30 à 33.

(4) *Ib.* 34.

(5) *Ib.* 44, 45.

CHAPITRE XIV.

ÉTHIQUE.

Nous entrerons naturellement dans l'Éthique de Plotin par la question de la nature morale de l'homme (1). Quant au corps, sa nature est mauvaise en tant qu'elle participe à la matière, mais elle n'est pas le mauvais, le mal. Quant à l'âme, elle n'est pas mauvaise en elle-même, ni toute âme n'est mauvaise (2). Mais ce qui est mauvais, c'est l'âme assujettie au corps, et c'est par sa communion avec le corps que le mal entre en elle. Le mal n'est donc qu'advenu dans l'homme ; c'est un mal relatif ; il y est une seconde chose, il n'y est pas primitif, et l'âme peut parvenir au pur et au bien, en se détachant du corps. De même la vertu dans l'homme n'est pas le bien absolu ou primitif ; elle est seulement une copie, une image de ce bien (3).

L'âme connaît-elle le mal absolu, le bien absolu? Nous ne connaissons pas le mal absolu, car il est infini (4). Il en est comme des ténèbres, que nous voyons lorsque nous ne

(1) V. surtout le huitième livre de la première Ennéade.

(2) A, 8, 4, p. 140.

(3) A, 8, 4. Cf. A, 7, 1.

(4) *Ib.* p. 142.

voyons pas (1). Le mal n'a pas d'attribut, pas de qualité. Il n'est pas même une idée, il n'est qu'une nature opposée à l'idée, que la privation, qui n'existe jamais en elle-même, mais toujours dans un autre, et n'est pas substance par elle. C'est pour cela que le mal est la privation de l'idée et ne subsiste pas en lui-même (2), tandis que la matière n'est pas en un autre, mais existe par elle-même [ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἐν ἄλλῳ, ἀλλὰ τό ὑποκείμενον]. L'âme n'est donc mauvaise que par privation, le mal en elle n'est qu'absence de bien (3). Pour un être simple, le bien c'est l'activité conforme à la nature; pour un être composé, c'est l'activité de la meilleure partie de lui-même. Dans l'activité naturelle de l'âme est le bien pour elle. Ce n'est pas là le Bien suprême. Le Bien suprême est élevé au-dessus de toute activité [ἐνέργεια], de toute essence, de toute intelligence et de toute cogitation [νοήσεως]. C'est ce dont dépend tout le reste et qui ne dépend de rien, et c'est en cela qu'il est le vrai, que tout aspire à lui (4). Son image serait un cercle dont tous les diamètres convergent vers le centre, où le soleil dont tous les rayons cherchent le foyer. L'âme tend vers le Bien suprême par l'Intelligence; elle ne reconnait donc le Bien absolu que par voie de participation. Elle n'en connait que l'image (5).

Cependant, pour ce qui a la vie, la vie est un bien; pour celui qui a l'Intelligence, l'Intelligence est un bien : celui donc qui avec la vie a l'Intelligence, possède *deux biens*. Mais le bien et le mal que nous connaissons n'ont rien d'absolu. En effet, de même que la vertu n'est pas elle-même le Beau ou le Bon, de même la méchanceté n'est pas le mal (6). Toutefois, de même que le *Beau* et le *Bon* appa-

(1) A, 8, p. 144.
(2) A, 8, 10, 11, p. 152, ed. Creuzer.
(3) P. 153.
(4) I, 7, 1, p. 121, ed. Creuzer.
(5) I, 7, 2.
(6) P. 154.

raissent à celui qui s'élève, de même le mal apparaît à celui qui descend dans la méchanceté(1). Et en tombant ainsi au-dessous de sa méchanceté, l'âme peut tomber dans la méchanceté absolue. C'est là la mort de l'âme, l'ensevelissement dans le corps, dans la matière (2). Au fond l'âme est exclusive de la matière ; cependant dans son union avec elle il arrive ces deux choses : la matière en s'assujettissant à l'âme est éclairée, mais elle ne sait pas même comment elle l'est ; l'âme, au contraire, est obscurcie, sa lumière s'affaiblit par la matière, et celle-ci devient pour elle une cause de faiblesse et de chute (3). C'est là, à la fois, un mal métaphysique et physique. Il s'y rattache un autre dans l'âme: c'est sa séparation volontaire de Dieu, c'est son aspiration vers l'indépendance, c'est son progrès vers une existence en dehors de Dieu, du Bon, de l'Un (4). C'est là la vraie chute, et celle-là n'est que la répétition de celle de l'Intelligence, qui se pose, elle aussi, indépendante à l'égard de l'Un. »

On le voit, dans ce système, comme dans la plupart des doctrines de l'Orient, le péché est une sorte d'amour-propre, d'audace insensée, audace et folie qui grandissent dans l'âme en raison de son ensevelissement en un corps qui n'a pas conscience de lui (5). En effet, Plotin répète ici les doctrines du Gnosticisme, où, en vertu du principe de l'émanation, les émanés ont non-seulement la faculté de produire et d'être quelque chose par eux-mêmes, mais où ils sont forcés par la loi générale de laisser un libre cours à la série des émanations, d'être types de leurs produits ; où le plaisir que prennent quelques-uns de ces Éons à voir leur image reproduite dans d'autres êtres est considéré comme un acte volontaire, un acte d'orgueilleuse indépendance de la part

(1) P. 154.
(2) A, 8, 13.
(3) A, 8, 14, p. 157, 3.
(4) E, 1.
(5) E, 1, 2.

de celui qui déploie et de celui qui émane; où cet orgueil amène des châtiments, des souffrances, des épreuves. C'est qu'il y a un acte de faiblesse et un acte d'audace. L'âme humaine émanée de l'âme du monde participe à sa nature et au caractère de ses actes. Par faiblesse, n'étant point parvenue à l'intuition pure d'elle-même, l'âme du monde était tombée au-dessous d'elle, au lieu de s'élever au-dessus, caractère de l'intuition pure. Le fruit de cet acte d'intuition vers le bas a été la naissance du monde sensible, qui ne diffère de l'âme qu'en apparence. Cet acte de faiblesse, l'âme humaine l'a imité audacieusement à son tour, quoique sur une petite échelle, et a désiré, par un acte de volonté propre, se détacher du supérieur pour être quelque chose par elle-même, ainsi que l'Intelligence avait voulu se détacher de l'Un. C'est par cet orgueil qu'elle a mérité de souffrir (1). Toutefois, le mal n'est pas absolu; la chute n'atteint pas l'âme intérieure; c'est son ombre extérieure seule qui pleure et qui gémit (2). L'ombre extérieure de l'homme [l'âme irrationnelle] exerce sur sa destinée une influence sinon profonde, puisque la chute n'a point été absolue, du moins importante pour la vie terrestre. En effet, si l'homme subit d'un côté l'ascendant de l'âme du monde, et de l'autre celui de l'âme irrationnelle, on voit ce que devient sa liberté morale. Il est vrai que Plotin, qui parle sur la question de la liberté très-subtilement, ne la traite pas d'une manière spéciale, et qu'il se rencontre à ce sujet quelques apparences de contradiction dans les divers textes où il y touche. Toutefois, deux principes dominent sa pensée : celui qu'il y a eu liberté pour la chute, et celui que la vraie liberté ne reparaît que par la purification. De là cette conséquence que, sous les effets de la chute, l'âme n'est pas libre ; conséquence qui donne aux théories

(1) V, 1, 1. IV, 4, 3.
(2) Ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκία. C'est ainsi que Plotin désigne l'âme irrationnelle.

de Plotin une direction pratique d'une haute importance.

En effet, Plotin distingue d'abord ce qu'il appelle la *véritable liberté* de ce qu'il appelle l'*arbitraire*, cette condition où l'homme flotte entre le bien et le mal, et que le philosophe caractérise comme une sorte d'impuissance (1). A ses yeux, tant que l'homme n'en est qu'à la faculté de choisir, il en est à une situation grossière, et la liberté pour lui n'est pas là. Elle est dans son émancipation, dans son éloignement du mal, dans sa délivrance de tout ce qui le trouble, l'aveugle, le rend esclave du monde sensible, de la matière et des passions qu'elle favorise. L'âme n'est pas libre quand elle flotte ainsi entre le bien et le mal; elle n'est pas à un état de pureté où elle soit elle-même; elle n'est parfaitement libre que lorsqu'elle veut le bien. Or l'homme aspire à cette liberté; mais ce qui est engagé dans la matière n'est pas libre (2). L'homme ayant un corps est un corps animé, un animal [ζῶον et quelquefois θηρίον]; l'homme véritable, c'est l'âme pure, l'âme détachée, l'âme elle-même. C'est autre chose que l'âme apparente, que nous confondons avec elle lorsque nous lui attribuons le désir. L'âme pure n'a pas de désir (3). L'âme *pure*, c'est l'âme *purifiée*, détachée du désir sensuel, de la sensation, des émotions que donne la nature physique de l'homme, et qui ne sont que des futilités (4). « En effet, dit Plotin, pour que l'âme ou une certaine partie de l'âme [ὅσον ψυχῆς μέρος] puisse aller à la ressemblance avec l'Intelligence [εἰς ὁμοιότητα νῷ], il faut que ce qu'il y a de plus divin en elle médite ce que l'Intelligence aime à connaître [ou devra connaître]. Cela arrivera peut-être de cette manière : Si d'abord tu ôtes de l'homme le corps et surtout toi-même, ensuite l'âme qui le forme [τὴν πλάττουσαν τοῦτο ψυχὴν], la sensation principalement, les désirs

(1) E, 1, 1. E, 2, 2.
(2) Ϛ, 8, 21. Γ, 1, 1.
(3) III, 1, 7, 9. VI, 8, 2, 3, 5, 7.
(4) T, 1, 4. I, 4, 4. — IV, 4, 18.

et la colère, et les autres futilités [φλυαρίας] de ce genre, qui détournent presque tout à fait vers le mortel. Ce qui alors restera de l'âme est ce que nous avons appelé l'*image de l'Intelligence*. C'est ce qui en a conservé des rayons, comme une lumière détachée du soleil se nourrit encore de sa source et brille autour de ce grand globe (1). » Ailleurs, Plotin achève sa théorie, et déclare que ce qu'il y a de *vrai en nous*, que *ce qui est nous*, ce n'est pas l'âme [ἄλλον παρὰ τὴν ψυχὴν], c'est l'âme raisonnable (2), c'est la raison ou la pensée (3). Prise en ce sens, l'âme est libre, libre du trouble, de la souffrance et du mal, ne subissant plus l'influence du corps (4) : semblable à l'âme de l'Univers, qui ne passe pas tout entière dans le monde, l'âme humaine ne passe pas tout entière sous l'empire du sensible (5).

On le voit, quoique ces théories se rattachent rigoureusement au principe, elles prêtent à toutes sortes de modifications et de tempéraments; et la condition de l'homme faite par sa chute ainsi que le Mal s'expliquent par le rôle que chaque chose joue, depuis la nature invariable de l'Un jusqu'au dernier chaînon de la série des émanations. Chaque chose étant ce qu'elle a dû être, le mal ne vient pas de Dieu; il est l'effet de la témérité de ce qui se détache de lui et successivement des autres. Il y a eu liberté absolue dans cet acte de détachement. D'ailleurs l'âme elle-même, l'âme pure, est libre. Ce qui ne l'est pas, c'est l'âme prisonnière dans le corps et dans ses passions. Encore est-il une science qui lui enseigne son retour à la liberté première.

Cette science est tout entière dans la théorie du Bon et dans la théorie de l'intuition du Bon, c'est-à-dire que la morale de Plotin repose absolument sur celle de Platon, et

(1) V, 3, 9.
(2) I, 1, 7, 8. V, 1, 1.
(3) V, 1, 11. VI, 7, 5.
(4) III, 6, 3.
(5) IV, 8, 8. VI, 7, 7.

que l'Ethique est pour l'école plotinienne, comme pour l'Ecole platonicienne, la grande branche de la philosophie.

La vraie philosophie est donc là, le reste n'étant que la métaphysique d'un poëte religieux. Plusieurs des traités les plus importants de Plotin sont consacrés à la morale [surtout dans la 1re Ennéade], et il n'en est aucun qui ne porte fortement empreint le cachet d'une âme préoccupée de sa grande tâche, la purification; de son grand but, la ressemblance avec Dieu. La meilleure définition qu'on puisse faire de sa morale, c'est qu'elle est la théorie du bonheur pur par l'affranchissement absolu. Les questions préliminaires qu'examinent d'autres moralistes, celle du sentiment moral, de l'obligation, de la loi, Plotin s'en dispense; elles sont trop élémentaires pour son génie élevé, et elles sont résolues par ses théories générales. Il y a dans l'homme une lumière divine, un θειότατον obscurci dans la matière. Ce θειότατον est sa loi, son sentiment moral, et, vu sa destination pour le bonheur, cette loi a le caractère de l'obligation. Dès lors il ne s'agit pour Plotin que d'enseigner la science qui doit rétablir la condition morale de l'âme engagée dans le corps. Or, comme l'âme, même irrationnelle, n'est pas mauvaise, quoique ses désirs le soient; comme ces désirs n'atteignent pas son essence, qui demeure inaltérable, la solution du problème final est possible pour lui. D'abord, à ce principe, que l'âme rationnelle n'est pas atteinte par le mal [ἀναμάρτητος ἡ ψυχή], il joint cet autre: c'est que les punitions, les peines du mal, ne sauraient atteindre non plus l'essence de l'âme, n'atteignant que son image, le composé ou l'animal [ζῶον] (1). Ensuite, pour l'âme, le vice et la vertu ne sont pas. Son bonheur n'est pas dans les actes extérieurs, il est dans son énergie intérieure; et il est aussi réel dans le sommeil que dans la veille, car l'âme ne dort pas (2). Ce bonheur

(1) I, 1, 12. VI, 4, 16.
(2) I, 4, 9. I, 5, 10.

est le fruit de la vertu. La vertu, c'est la sagesse, c'est-à-dire l'intuition des choses qui sont dans l'Intelligence [Ἡ σοφία ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει] (1).

Voilà le principe souverain de toute la morale de Plotin, et les règles de cette morale se réduisent à une seule, naturellement toute mystique : se détacher des actes de la vie ordinaire ou de la vie publique; purifier l'âme et l'arracher au corps qui n'a pas de part en elle, pour la livrer à la contemplation du beau, dont au fond elle n'est pas détachée (2). Ainsi, séparation de l'âme d'avec le corps et ressemblance avec Dieu : voilà l'Ethique, voilà la science du bonheur.

Dans un livre spécial intitulé du Bonheur [c'est le 4e de cette 1re Ennéade où se trouvent réunis les Ἠθικώτερα], Plotin combat les idées fausses qu'on se fait à ce sujet, et montre que le bonheur ne saurait être dans le *mélange*, dans l'union du corps et de l'âme; qu'il est dans la séparation. « Il faut suivre Platon, qui dit que le bien vient d'en haut; qu'il faut regarder là; que ceux qui sont sages s'efforcent uniquement de devenir semblables à ce qui y est [ἐκείνῳ ὁμοιοῦσθαι], et que c'est là l'unique but à poursuivre (3). Dans un autre livre de la même Ennéade [le cinquième], Plotin examine la question de savoir si le bonheur augmente avec le temps, et il montre qu'il n'est pas lié à cette forme de la pensée (4). Il complète sa théorie dans un traité spécial, du Temps et de l'Éternité [περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου], où il conclut que l'éternité est dans l'Intelligence divine, le temps dans l'Ame du monde, servant de mesure au mouvement de l'Univers. Notre âme, engagée dans l'Univers par le ζῶον, est assujettie au temps (5); mais une âme purifiée est la maîtresse du monde sensible. Libre de tout mal et de toute souffrance, inébranlable,

(1) I, 2, 1. I, 2, 6.
(2) VI, 4, 16.
(3) A, 4, 16, p. 78.
(4) A, 5, p. 87.
(5) III, 7, 1-10. Le onzième chapitre résume les précédents.

parfaitement heureuse, elle n'est pas dans le temps ; elle n'y est du moins que par ses situations et par ses œuvres. Se détacher, gagner le bonheur et parvenir à l'éternité, est pour elle une seule et même chose (1).

Je ferai remarquer qu'avec ces idées, rendues dans d'autres termes, Plotin pouvait se présenter indistinctement dans une école de platoniciens, de pythagoriciens, de philoniens, de gnostiques et même de chrétiens. Seulement il enseigne la science du détachement d'une manière plus abondante, plus vague et plus diffuse, que nul autre de ses contemporains. Mais on peut dire qu'elle est le grand objet de toute sa doctrine ; que sa tâche tout entière, c'est de mener l'âme à la contemplation de Dieu, et que former Dieu en elle est son but suprême. On dirait qu'il a connu la maxime de saint Paul, qui recommande, comme le plus haut degré de la perfection, « que le Dieu Sauveur prenne une forme en nous. » En effet, Plotin a consacré à cette doctrine tout le sixième livre de la 1re Ennéade, dont le but est de conduire par la purification (κάθαρσις) à la délivrance (λύσις) et dans la voie du perfectionnement (τελείωσις). Ce traité enseigne l'art de se détacher du Beau sensible, et forme une sorte d'introduction élémentaire au livre du *Beau intelligible* [περὶ τοῦ νοήτου κάλλους], qui forme le huitième de la 5e Ennéade. Il indique, d'ailleurs, toutes les idées qui dominent dans le dernier, et comme il lui est supérieur par l'éclat des idées, j'en exposerai la marche.

Plotin y montre d'abord que le Beau est dans la vue et dans l'ouïe ; mais qu'il n'est pas seulement là, qu'il est encore dans des choses plus élevées, les études, la science, les actions et les habitudes, les devoirs ou la vertu, sans laquelle ce qu'on appelle Dieu n'est qu'un nom (2). La vertu est la vraie beauté, car il y a deux beautés. Il y a des choses bel-

(1) Γ, 7, 6. Δ, 4, 15.
(2) II, 9, 15

les en elles-mêmes : ce sont les *vertus*; et des choses qui sont belles par leur alliance avec d'autres : ce sont les *corps*. Or qu'est-ce qui rend les corps beaux ? On croit que c'est la symétrie, ou leur rapport avec d'autres corps. Mais si un ensemble est beau, il l'est par ce qui constitue l'ensemble, les parties. La partie, le simple, est donc beau aussi. En effet, la couleur et la lumière, qui sont simples, sont belles, de même que la science et les théorèmes ou les vertus, qui le sont aussi, et qui ne le sont ni par la symétrie ni par l'harmonie. Le beau dans les corps vient de la communion ou de la participation d'un corps à une notion ou à un mode [λόγου ἀπὸ θεοῦ ἐλθόντος κοινωνία], qui vient d'un Divin (1). C'est aussi par une notion, une idée qui se trouve en elle [τῷ παρ' αὐτῇ εἴδει], que l'âme reconnaît le beau dans les corps. Mais pour reconnaître le beau intellectuel, il faut qu'auparavant l'intelligence devienne belle elle-même ; car ce beau n'apparaît qu'à ceux qui combattent le laid, l'attachement à la matière. L'âme est laide, quand elle est intempérante et injuste, pleine de toutes sortes de désirs, de beaucoup de troubles, de craintes fondées sur sa lâcheté, d'envie à cause de sa petitesse. Elle est laide quand elle ne songe qu'aux choses périssables et basses ; quand elle est tortueuse en tout, dévouée à d'impures voluptés, et menant une telle vie qu'elle prend pour un plaisir tout ce qui flatte le corps, si honteux que cela soit (2). » Or étant impure de cette sorte, et entraînée dans le domaine des sens, elle est mêlée au corps, coexistante avec le *multiple matériel* [τῷ ὑλικῷ πολλῷ συνοῦσα]. L'ayant reçu en elle (3), elle ne peut retrouver la vertu et la beauté qu'en rentrant dans son état de pureté. Mais elle n'y prend joie qu'autant qu'elle a chassé loin d'elle les passions. Elle ne peut contempler le Dieu saint qu'après s'être

(1) Plotini liber de Pulchritudine [ed. Creuzer, Heidelb., 1824, in-8°], p. 16.

(2) Le texte n'est pas bon ou n'est pas explicite en cet endroit, p. 34 et 36, Creuzer.

(3) P. 38. *Ibid.*

dépouillée de toute chose étrangère, être redevenue intellectuelle et divine (1). Il faut faire comme on fait pour entrer dans un sanctuaire. Une fois qu'on a eu le bonheur de voir la figure des dieux et des démons, c'est là ce qu'on aime ; on méprise tout le reste ; là est le bonheur. Comment celui qui a vu le Beau dans sa pureté pourrait-il encore se plaire à le voir dans son alliance avec des choses matérielles et grossières (2) ? Tous ceux qui n'en jouissent pas sont à plaindre (3). Le secret d'y parvenir, c'est de fuir ce qui n'est qu'image, pour aller à ce qui est vérité, à ce qui est notre patrie. Or notre patrie est là d'où nous venons, où est notre père. Fuyons donc vers la chère patrie (4). Ce ne sont pas des chevaux qu'il nous faut seller, des vaisseaux qu'il faut disposer pour cela. L'âme y parviendra en s'attachant d'abord aux belles études, aux belles œuvres, puis à l'âme de ceux qui les accomplissent. On s'attache à la beauté d'une âme en procédant comme le statuaire, qui enlève et détache jusqu'à ce qu'apparaisse l'éclat de la vertu divine. De même on enlèvera et détachera, dans l'homme moral, jusqu'à ce qu'on y voie la *tempérance* fortement assise dans une majesté pure et sainte. Quiconque contemple Dieu et le Beau sera beau et semblable à Dieu. Il y verra l'intelligence et les belles idées, car le Beau intelligible est la demeure des idées, et le Bon est le principe du Beau. Le Bon et le Beau sont unis, mais le Bon est le premier (5).

Plotin donne les plus magnifiques développements à cette théorie, qui est tirée de Platon (6), même avec ses principaux détails, et dont Aristote (7), Chry-

(1) Πάντη ἀσώματος καὶ νοερά, p. 44.
(2) P. 50.
(3) P. 52.
(4) P. 58.
(5) P. 68, ed. Creuzer.
(6) Platon a développé la doctrine socratique du Beau. Plusieurs de ses dialogues touchent cette matière : le premier Alcibiade, le grand Hippias, le Sophiste, Gorgias, Phédon, Philébus, Phædrus, le Banquet.
(7) Metaphys. XIII, 3, p. 216 Sylb.

sippe (1), Maxime de Tyr (2), Cicéron (3), les Pères eux-mêmes (4), pourraient revendiquer quelques-uns des traits les plus éclatants. Il n'est pas d'écrit plotinien plus oratoire que ce traité, si ce n'est celui sur l'Ame du monde, que nous connaissons déjà.

Le huitième livre de la 5e Ennéade, intitulé *du Beau intelligible*, et qui doit compléter cette théorie, est le plus faible et y ajoute peu de chose. « La beauté, y dit-on, est naturelle à l'intelligence humaine, puisque celle-ci sait la donner à la matière grossière; dans l'âme elle est plus belle que dans les œuvres d'art; pour être *ici*, il faut qu'elle ait été *ailleurs;* celle qui est dans les objets n'est qu'une image d'une autre, de celle qui est dans la nature, laquelle est elle-même une image de celle qui est dans l'âme intellectuelle, image à son tour de celle qui est dans l'Intelligence (5). En effet, tous les dieux sont *augustes* et *beaux*, et leur beauté n'est pas l'effet de l'art. C'est l'intelligence active en eux qui les rend beaux. Ce n'est pas parce qu'ils ont de beaux corps qu'ils sont dieux. » Puis Plotin fait des distinctions qu'on ne rencontre pas ailleurs : sur les loisirs et les contemplations des dieux, sur la vérité qui est à la fois leur mère et leur nourrice, sur la lumière qui éclaire la lumière, sur le Beau qui est le Beau lui-même et non pas seulement dans le Beau, sur la vie qui est la sagesse première, non dérivée d'une autre, sur les simulacres des choses de ce genre qui font les délices des dieux.

C'est ici la poésie du système. Ce qui en est la substance, c'est sa théorie sur la sagesse première, qui est aussi l'essence première, qui est dans la nature; sur la sagesse qui

(1) Sur le traité de Chrysippe, Περὶ τοῦ καλοῦ, Diog. Laert. VII, § 101.
(2) Diss. XXVII, p. 46, ed. Reiske.
(3) Tuscul. IV, 13. Offic. I, 28, 5.
(4) Clem. Alexand. III, p. 291 ed. Potter. — Aug. Confess. IV, c. 13.
(5) Ennead. V, 8, c. 1—3.

est en nous, et sur la sagesse acquise, qui est un art possible par celle qui est en nous. « Comme la sagesse première est aussi l'essence, les *anciens* ont dit avec raison que les idées étaient les essences [τὰς ἰδέας ὄντα καὶ οὐσίας] (1). »

Dans les derniers chapitres de ce traité, le génie de Plotin se relève, et il expose ses vues sur le *premier Beau*, sur les trois Beaux qui le suivent : l'Intelligence divine, l'âme du monde et le corps de l'univers ; sur le bonheur des âmes célestes, démoniennes et humaines purifiées, qui jouissent de cet univers avec l'âme du monde ou Jupiter (2), et que ce chef conduit à la contemplation du monde intelligible par les trois degrés. Ces belles théories complètent sa règle générale, celle du détachement.

Cependant Plotin n'est pas un mystique oisif ; il veut la pratique, il veut la ressemblance avec Dieu, type de la vertu, qui ne serait qu'un vain nom sans elle (3).

La vertu se distingue en vertus *civiles* et en vertus purificatives [morales] : les premières sont élémentaires, les secondes supérieures. Les civiles rapprochent de Dieu, mais ne donnent pas la ressemblance avec lui ; les purificatives (4) ont seules ce privilége. « Que dirons-nous des purifications ? s'écrie Plotin. Comment deviendrons-nous par elles le plus semblables à Dieu ? N'est-ce pas que l'âme est mauvaise quand elle est unie au corps, affectée par lui, et avec lui engagée dans l'opinion ; mais qu'elle est bonne et vertueuse quand elle ne partage pas l'opinion avec lui, quand seule elle parvient à la puissance d'elle-même et ne craint pas de s'en détacher ? Celui qui appellerait ressemblance avec Dieu une conduite de ce genre, où elle *connaît* ainsi sans être affectée, ne se tromperait pas. Car ce qui ressemble à Dieu, c'est le *pur*, c'est une application à cette ressemblance gui-

(1) C. 5.
(2) C. 10.
(3) A, 2, 1—2. B, 9, 15, p. 389.
(4) Καθάρσεις.

dée par la sagesse (1). La purification, c'est la libération de l'âme de toutes les passions.

C'est là, en d'autres termes, cette belle théorie de l'Évangile : Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. Seulement le christianisme donne un enseignement très-complet et très-pratique sur l'imitation, tandis que Plotin se borne à un seul précepte, le détachement ; à un seul moyen, l'intuition. J'ai dit tout à l'heure qu'il aime la pratique, c'est-à-dire qu'il ne se borne pas à la théorie. Cela est très-vrai ; seulement sa pratique est, comme celle de tous les mystiques, d'une nature fort subtile. L'intuition y joue un plus grand rôle que l'action. « A cet égard, dit-il, la sagesse consiste dans l'intuition de ce qu'a l'Intelligence, l'Intelligence dans la possession de ce qui est en elle. Toute vertu est d'abord dans l'Intelligence, puis dans l'âme. A proprement parler, elle n'est pas encore vertu dans l'Intelligence, elle ne l'est que dans l'âme. Dans l'Intelligence, c'est une simple énergie, une manière d'être ce qu'elle est ; dans l'âme, elle est une manière d'être dans un autre, c'est-à-dire, une élévation par laquelle l'âme se porte au-dessus du corps pour être dans l'Intelligence, et par elle en Dieu. C'est là ce qui constitue la vertu ; c'est dans cette énergie que gît l'excellence de l'âme et son attachement au Bon absolu. Or cette énergie est une ; mais elle se manifeste de deux manières, par l'intuition et l'action. C'est l'intuition qui joue le grand rôle ; tout ce qui est, aspire à l'intuition. A ce but visent non-seulement les êtres doués de raison, mais tous les êtres animés, même privés de raison ; les plantes et la terre désirent la contemplation autant qu'elles peuvent ; chaque chose la veut à sa façon, l'une selon la vérité, l'autre par imitation et par image (2). » Cela est fondé sur une théorie exposée dans le troisième livre de la même Ennéade, et dans

(1) A, II, 1—2, 31, 14. A, II, 6, p. 32, 7. A, VI, 6.
(2) III, 8, p. 630, ed. Creuzer.

le septième livre de la sixième. La nature est une pensée qui en enfante une autre, laquelle fait de la matière un objet sensible (1). En effet, par l'intermédiaire de l'âme, tout dérive de l'Intelligence. Tout est donc pensée, λόγος. En ce sens, le Logos est le principe et le tout ; le Logos est dans la matière [ἔνυλος λόγος], et le monde est par lui [λόγος κόσμου], car toutes choses sont faites par la pensée [λόγος] et suivant l'idée [εἶδος] (2). La nature elle-même n'est qu'une âme enfantée par une autre plus forte qu'elle, et qui l'absorbe en elle-même, en contemplant (3). Ainsi que nous l'avons dit, l'âme intellectuelle du monde, fécondée ou remplie dans la contemplation des choses divines, enfanta la nature, qui, à son tour pleine d'une intuition, produisit des choses analogues à elle, quoique plus faibles. Car l'engendré est homogène, mais toujours plus faible que le père. L'intuition enfante l'intuition, et ni elle ni l'*intuitum* n'ont de limite. Nulle contemplation n'est l'intuition parfaite ; la contemplation de la nature n'est à la connaissance que ce que le sommeil est à la veille ; et tout ce qui est enfanté par la nature est faible, une intuition faible ne pouvant produire qu'un *intuitum* faible (4). Aussi, quand les hommes deviennent faibles pour l'intuition, ont-ils coutume de passer à ce qui n'est plus que l'ombre de l'intuition et de la pensée, c'est-à-dire à l'action.

Voilà qui montre à merveille le rôle de l'action, et ses rapports avec l'intuition. L'action est la petite chose, la pratique, les œuvres, l'impuissance de l'intuition [ἀσθένεια θεωρίας] (5). « Cela se voit aussi dans les enfants. Les plus bornés, se trouvant sans capacité pour les études et les théories [μαθήσεις καὶ θεωρίας], se tournent vers les arts et les œuvres (6). »

(1) III, 3, 4, p. 496.
(2) VI, 7, 11, p. 1286.
(3) 318, p. 636—638.
(4) *Ibid.* p. 635.
(5) III, 8, 3, p. 636.
(6) *Ibid.* p. 636.

Tout ce qui existe étant l'effet de l'intuition, tout a aussi l'intuition pour but. Ainsi le *premier*, aussi bien que tout le reste, étant émané de l'intuition (1), tout doit tendre à l'intuition, sa source commune. Dans la véritable connaissance, le connaissant et le connu sont la même chose. Ainsi, à mesure que l'intuition s'élève de celle de la nature à celle de l'Ame même du monde, et delà à celle de l'Intelligence, et à mesure que les intuitions deviennent plus intimes, elles conduisent l'âme, *devenue plus parfaite*, vers le fondement de ce qui est connu, vers l'*Intelligence*. Or, en elle l'*être* et le *penser* sont un (2). Ailleurs il n'y a que des objets d'intuition ; là est l'intuition vivante (3). Il y a bien vie dans le monde sensible, végétal, animal ou psychique. Mais l'Intelligence primitive, l'Un, est une vie plus claire que toute autre. La pensée est la vie première. « Comme l'Intelligence est belle, et la plus belle de toutes choses, d'une lumière pure, d'un éclat net ; comme elle embrasse aussi la nature *de ce qui est ;* comme elle est toute clarté, et qu'en elle n'est rien d'irrationnel, d'obscur, de non mesuré ; comme en elle vit une vie heureuse, celui qui la saisit, qui se plonge en elle et s'unit avec elle, sera frappé d'étonnement. »

Cette union est le but suprême de toute activité.

La vertu parfaite n'est pourtant pas là ; ce n'est pas encore l'intuition suprême. Il y a quelque chose au-dessus de l'intuition de l'Intelligence, c'est celle du Bon. Si l'Intelligence elle-même s'applique à l'intuition du Bon, tout est en activité relativement au Bon ; le Bon seul n'a besoin d'aucun autre; il est seul ou un. « Ainsi, quand tu énonces le Bon, que ta pensée n'y ajoute rien ; car si tu ajoutes quelque chose, tu poses ce à quoi tu ajoutes comme quelque chose qui a besoin. N'ajoute donc rien, pas même *le penser ;* afin qu'il ne s'y joigne pas un second, et que tu ne fasses du

(1) Voir le chapitre 6, p. 640.

(2) P. 641.

(3) *Ibid.*

Bon deux. L'Intelligence est deux ; elle est la notion de l'être. Aussi a-t-elle besoin du Bon, qui n'a pas besoin d'elle, et ne devient-elle semblable au Bon qu'en y participant [ἀγαθοειδὴς] ; car l'idée provenant du Bon y rend semblable. Suivant la trace ou l'image du Bon qu'on trouve en elle, on doit se figurer le type, car on doit juger le type d'après l'image empreinte dans l'intelligence. Le Bon donne à l'intelligence contemplante l'image d'elle-même, et lui insinue le désir de participer à lui, tandis qu'il n'a pas de désir à son égard. Le Bon ne désire rien (1). »

C'est donc l'intuition du Bon qui est pour nous le suprême. Toute activité qui n'a pas cette source, toute celle des vertus civiles, n'y conduit pas. Les vertus de purification rendent seules à l'âme la véritable liberté. Elles la délivrent de toutes ces affections, de toutes ces passions qui la malmènent et la tyrannisent. La liberté est le mouvement qu'on fait pour soi (2). « Il est hors de doute que ce *qui est libre de la matière du corps*, de l'externe, ce qui est soi-même et en soi-même, est libre; que c'est là qu'il faut ramener *ce qui est en nous* [τὸ ἐφ' ἡμῖν], comme dit Platon; que la volonté qui veut cela est la volonté dominante, celle qui est en elle-

(1) III, 8, 10, 11 ; 8, 8. IX, 3, 6. Cf. V, 1, 1, 3.

(2) C'est dans le huitième livre de la sixième Ennéade que Plotin expose ces théories. Ce livre est proprement consacré à la *liberté et à la volonté de l'Un*; mais Plotin y traite de la liberté de tous. Il la définit, examine où elle se trouve, chez les dieux seulement ou chez les hommes aussi. La liberté, dit-il, gît en ceci, que nous soyons les maîtres de faire ce que nous avons librement examiné; ou, plus exactement, Est volontaire tout ce qui se fait sans intervention de violence et après connaissance, dans les choses que nous sommes les maîtres d'accomplir (VI, 8, 1, p. 1344 et 1345, ed. Creuzer). Nous sommes influencés par les mouvements du corps; nous ne sommes ni entièrement maîtres ni entièrement esclaves (C. 2). Il y a servitude dans ceux qui obéissent aux passions et aux imaginations nées du corps; liberté dans ceux qui, par l'activité de l'intelligence, se sont affranchis des passions du corps : telle est la liberté des dieux (C. 3). Quand même l'intelligence choisit, veut et agit en vertu de sa nature, elle n'est pas forcée pour cela; cela est conforme à la nature, elle le fait sans violence. La vraie liberté est dans l'Intelligence seule, dans l'Intelligence pensante et pure, dans ceux qui s'élèvent à elle (C. 5).

même (1). Car la volonté veut le bon ; la véritable connaissance est dans le bon, et l'âme acquiert la liberté en se laissant conduire, par l'intelligence libre, à l'amour du Bon, au Bon à qui seul la liberté est possible. La liberté c'est d'être en dehors et au-dessus du mal, et l'âme est libre quand elle cesse de flotter entre le bien et le mal. C'est là ce qui constitue le libre arbitre (2). En effet, ce qui n'est pas forcé de suivre un autre, comment le dirait-on dans la servitude ? Or ce qui s'attache volontairement au Bon suit une tendance libre (3) : de même que l'Intelligence qui est par elle-même est libre dès qu'elle s'attache au Bon qui est l'objet de ses désirs, et ne s'y attache que pour elle, de même l'âme devient libre en s'attachant à ce qui est en elle, à ce qui s'y rattache à l'Intelligence, et par elle au Bon.

Voilà donc la vraie liberté, le détachement du monde, l'attachement au Bon. C'est là aussi la vraie vertu, la seule qui mérite ce nom. C'est le bonheur. Car c'est là cette heureuse condition de calme et d'indépendance que la philosophie de l'école désignait sous le nom de *non-affection*, *apathie*. C'est, en un mot, la séparation de l'âme et du corps autant qu'elle est possible (4).

La purification a donc pour but et pour effet de ramener l'âme à elle-même, de la rendre telle qu'elle est émanée de Dieu (5), de la ramener à l'intelligence par la vérité, par l'intelligence à Dieu. A cette Éthique se rattache une palingénésie qui en est le complément naturel.

(1) C. 6, p. 1353 et 1354, ed. Cr.
(2) P. 1354.
(3) P. 1349.
(4) A, 2, 3, p. 27
(5) A, 2, 5.

CHAPITRE XV.

PALINGÉNÉSIE DU PANTHÉISME MYSTIQUE DE PLOTIN.

L'âme n'est pas seulement ramenée à Dieu, elle est dieu; et c'est là le suprême, non d'être hors de l'erreur et du péché, mais d'être dieu. Être dieu, c'est être *inaffectable*. Cela est évident, car s'il y avait encore dans cette condition, contre notre vouloir, une affection, l'homme serait à la fois dieu et démon; il serait double; il aurait avec lui un autre ayant une autre vertu. Lorsqu'au contraire il n'y a rien de cela, l'homme est un dieu. Il est un dieu de ceux qui viennent après le *premier* (1), et qui reviennent au premier; car la fin de l'homme, c'est le retour de son âme à Dieu et sa vie en Dieu. Toute la théorie de Plotin sur l'intuition du suprême et l'identification de l'âme avec le bon indique cette fin. Le principe de l'émanation, qui la domine, l'indique à son tour, et la palingénésie est la conséquence naturelle de ce panthéisme spiritualiste.

En effet, quand on considère cette doctrine sur la descente de l'âme, cette philosophie, ou plutôt cette poésie renouvelée d'Empédocle, d'Héraclite et de Platon, qui dit l'âme de nature divine, et le dernier degré des choses qui ont ce

(1) A, 2, 6, p. 31.

caractère, tombée pour cela même dans ce monde sensible et dans la connaissance du mal (1), et partagée entre l'Intelligence d'où elle est sortie, qui est comme sa mère (2), et le monde sensible où elle est entrée ; ayant deux vies, penchant tantôt vers l'une, tantôt vers l'autre, tantôt descendant, tantôt s'élevant ; enfin se détachant du corps et du monde sensible, devenant semblable à Dieu et heureuse comme lui. Quand on considère cette destinée, on sent que la fin de l'émanation est la réintégration. Sans cela il n'y aurait pas de solution ; le bonheur de l'émané et l'harmonie de tout l'exigent. Plotin a composé un livre (3) où il montre que le bonheur consiste à s'élever, à prendre le bien en haut, à contempler le suprême et à lui devenir semblable (4). Il ajoute que le reste n'est rien (5), et que le bonheur ne doit pas être estimé selon le temps, mais selon l'éternité, « où il n'y a ni un *plus*, ni un *moins* (6). » Ailleurs il répond à ces deux questions : Si le bonheur n'est que l'intuition, et s'il est possible dès ce monde, dans le temps. « Dès que l'âme est purifiée, dit-il, elle domine le monde sensible ; et, heureuse d'en être affranchie, elle jouit d'un bonheur parfait (7). »

Je ferai remarquer encore, en cette occasion, qu'il y a, selon Plotin, des degrés dans le bonheur comme dans la voie du perfectionnement. Et non-seulement cette marche ascendante en a beaucoup, mais elle constitue deux existences successives. Une fois arrivée à l'intuition et élevée au-dessus de la pensée, l'âme devient, avec l'objet de son intuition, la monade (8). Réfugiée dans la monade, elle jouit d'une félicité si grande qu'elle se détache de tout le reste, et qu'elle

(1) P. 882, éd. Creuzer.
(2) A, IX, 4. E, 1, 10.
(3) Voy. le quatrième livre de la première Ennéade.
(4) P. 78, éd. Cr.
(5) P. 87, éd. Cr.
(6) A, VIII, 7, p. 885, éd. Cr.
(7) *Ib.* 2.
(8) VI, 9, 8—11.

est dans une ivresse semblable à celle que donne l'inspiration d'Apollon et des Muses (1). Or à ce bonheur est assurée l'éternité. Ce n'est pas indirectement toutefois, c'est directement que l'immortalité de l'âme est enseignée par Plotin. Elle l'est dans le septième livre de la quatrième Ennéade, où Plotin dit que nous sommes immortels, si l'âme est immortelle; que si le corps ne l'est pas, c'est qu'il n'a pas de vie comme corps; que l'âme, au contraire, a sa vie en elle, et ne peut pas se *dissoudre* comme le corps; qu'elle n'est pas un corps, qu'elle vit et subsiste toujours, parce qu'elle vient d'elle-même et du premier; qu'elle participe aux attributs des intelligences divines, qui sont la clarté de la pensée et la pureté de la vie; qu'elle a cet avantage à cause de son affinité et de sa ressemblance avec les dieux. Elle vivra donc toujours, même séparée du corps (2). Et en cela elle imite l'âme du monde, surtout parce qu'elle connaît les choses par elle-même, par le ressouvenir et en vertu de notions qui lui sont propres, ce qui prouve qu'elle est antérieure au corps. Cela est professé surtout dans un des chapitres les plus mystiques de la dernière Ennéade : « Ce qui est né du Bon, y dit l'auteur, est éternel, parce que son principe, ce dont il est né, demeure éternel. Ce principe ne se partage pas entre ce qui est né ou devenu, il demeure en son entier. Par la même raison, ce qui en est né ou devenu demeure aussi, comme demeure la lumière tant que demeure le soleil. Nous n'en sommes pas retranchés. Au contraire, nous respirons l'Un, *nous vivons l'Un;* car il ne donne pas en restant loin, mais il communique toujours surabondamment, tant qu'il est ce qu'il est (3). » Nous sommes donc éternels, parce que nous sommes nés de l'Un, qui ne s'est pas rendu multiple, qui

(1) IV, 8, 1. Cf. VI, 7, 34 et 35.
(2) *Ibid.*, p. 867 et 868.
(3) VI, 9, 9, p. 1405, 3. Cf. V, 3, 14.

n'a pas permis que nous le devinssions nous-mêmes, quoique alliés au multiple; qui ne nous a pas abandonnés dans le multiple, mais qui nous en a retirés par ses secours.

Et la mort n'ôte pas le bonheur; car non-seulement elle n'est pas un mal, mais, s'il y a une vie et une âme après la mort, celle-ci est un bien puisqu'elle délivre l'âme. Si l'âme passe dans l'âme universelle [εἰ δὲ τῆς ὅλης γίνεται], quel mal lui adviendra-t-il quand elle y sera? De même que chez les dieux le bien est sans mélange de mal, de même il n'y aura pas de mal pour l'âme qui aura sauvé le *pur* en elle. Si elle ne le conserve pas, ce ne serait pas la mort qui serait un mal, ce serait la vie; et s'il y avait des peines [δικαί] dans les lieux du *Hadès*, la vie serait encore un mal pour l'âme, parce que ce ne serait pas la vie seulement (1). »

Au milieu de ces arguments, que Plotin semble développer pour faire voir ce qu'il y a d'erroné dans certaines fictions du polythéisme, on rencontre des doutes qui seraient étranges, s'ils étaient sérieux. C'est ainsi qu'il dit tantôt, « s'il y a une vie après la mort, » et tantôt ajoute que, « s'il y avait des peines aux enfers, la vie y serait un mal. » Mais ces *si* de Plotin ne sont pas du genre dubitatif, ce sont des formes d'argumentation; une foule de textes attestent la croyance positive de Plotin à l'immortalité. « Notre patrie est là, dit-il, d'où nous sommes venus; et là est aussi notre père (2). » Il dit un peu plus loin, pour expliquer nos titres à cette élévation : « L'œil ne verrait pas le soleil, s'il n'était pas de l'espèce du soleil; l'âme ne verrait pas le Beau, si elle n'était pas belle. » L'immortalité de l'âme est pour Plotin une doctrine forcée : le principe de l'émanation commande le principe de la durée permanente du divin; le divin ne peut périr.

Mais sous quelle forme subsistera-t-il à jamais? Est-ce

(1) I, 7, 3, p. 122 et 123.
(2) I, 6, 8, p. 118, Creuzer.

sous celle qu'il a prise pour un temps? Évidemment non. Est-ce sous celle qu'il avait primitivement, quand il n'était pas détaché, pas émané, pas distingué de Dieu? Doit-il y rentrer comme il en est sorti? En d'autres termes, y a-t-il immortalité personnelle pour nous, ou bien la doctrine de Plotin n'est-elle qu'un panthéisme plus ou moins explicite?

Comme toute sa théorie sur la purification et le retour au monde intelligible est celle de l'Orient, celle du Gnosticisme, sa palingénésie doit être la même : harmonie finale à l'ombre du panthéisme. Le système qui fait sortir toutes les intelligences d'une intelligence suprême et seule véritable, semble avoir pour complément forcé le rétablissement de toutes en leur état primitif. Cependant Plotin n'enseigne pas le panthéisme. L'a-t-il réservé comme une sorte de mystère pour ses intimes? Quelques-uns de ses textes en offrent des apparences, et même plus que des apparences. Nous venons de l'entendre dire au sujet de l'immortalité et du bonheur, notre âme n'a plus de mal à craindre, si elle passe dans l'âme universelle [εἰ δὲ τῆς ὅλης γίνεται]. Est-ce là une hypothèse d'argumentation, ou bien est-ce un principe? Son livre intitulé, *Si toutes les âmes en sont une seule et même* [le 9[e] de la 4[e] Ennéade], pose des âmes individuelles; mais c'est à l'état actuel que s'applique cette théorie; elle n'est pas absolue. Il dit d'ailleurs que, par trois raisons, elles n'en sont qu'une en quelque sorte (1) : une seule et même idée préside à toutes (2); elles sont uniformes (3); comme la lumière, elles peuvent être toutes en un même lieu, sans confusion. Puis, il met un autre texte plus positif : « Le Bon est ce dont tout dépend, ce à quoi aspire tout ce qui est, ce dont tout a besoin, mais qui n'a besoin d'aucun

(1) VI, 7, 42.
(2) IV, 9, 5.
(3) I, 8, 2, p. 137.

autre, qui n'en désire aucun. Le Bon est ce qui est mesure et limite de tout, produisant de soi intelligence, essence, âme, vie et activité pour ce qui tient à l'intelligence. Et jusqu'à celle-ci tout est beau. Elle est très-belle et des meilleures choses, dominant dans le monde intellectuel. Car cette intelligence est la véritable, et non pas celle, comme on pourrait le croire, qui n'a que des opinions, semblable à celle qui est appelée intelligence chez nous, c'est-à-dire, à la faculté de déduire des propositions, de tirer des conséquences de certaines prémisses. Ce n'est pas cette intelligence-là, c'est celle qui *embrasse* tout et *qui est tout.* Car elle est en elle et contient tout, quoique ne l'ayant pas (quoique les choses ne soient pas elle). En effet, il n'est *pas autre chose* qu'elle. »

Ce texte est formel. Mais veut-il dire que l'Intelligence absorbe toute individualité? Non, puisqu'il parle encore de l'état actuel des choses. Il veut dire que tout est fait d'après elle, qu'il n'est rien dont elle ne soit le type et la mesure.

Toutefois il dit, comme tout le système de Plotin, comme toutes les doctrines d'émanation, qu'au fond il n'est qu'elle de vrai, qu'elle est la seule existence réelle. Il y a plus; elle ne mérite elle-même ce nom qu'autant qu'elle est l'image du Bon, de l'Un; car des trois principes, l'Ame, l'Intelligence et l'Un, il n'y a que l'*Un* qui soit absolu, c'est-à-dire qui soit principe. Ainsi, quoique Plotin n'enseigne pas le panthéisme de Xénophane ou d'Héraclite, sa doctrine a trop de rapports avec celles de l'Orient et celles du Gnosticisme pour être autre chose qu'un panthéisme plus métaphysique et plus mystique que celui de l'ancienne Grèce. Plotin ignore la pure doctrine, l'orthodoxie philosophique.

Aussi ses théories, si ingénieuses et si subtiles qu'elles fussent; si morale, si ascétique et si religieuse qu'en fût la tendance; si près qu'elles se missent de Platon et de celles des néo-platoniciens les plus respectés [Ammonius d'Alexan-

drie, Numénius d'Apamée, Apulée de Madaure, Plutarque de Chéronée], ne furent-elles goûtées dans aucune des grandes cités philosophiques du monde grec.

De quelle autorité ont-elles joui ?

Quelle a été leur influence sur les opinions du temps?

CHAPITRE XVI.

LES DISCIPLES DE PLOTIN OU LA PHILOSOPHIE MYSTIQUE, FAUSSEMENT DITE ALEXANDRINE, EN SYRIE ET EN ASIE MINEURE. — PORPHYRE, JAMBLIQUE, ÉDÉSIUS, MAXIME.

Quand même l'enseignement de Plotin n'eût rien offert de nouveau et se fût borné à résumer avec esprit les écoles philosophiques les plus religieuses du siècle, il se présentait encore avec un certain ascendant. Ce n'était pas seulement une théorie très-croyante, c'était une vie singulièrement remarquable, pleine de mysticité, de visions et de miracles même. Or on croyait, dans sa sphère, à tout ce qui nous est rapporté par Porphyre. La vie de Plotin représentait réellement son système ; le mystique philosophe menait cette existence de contemplation, qu'il disait la seule pure. Il méprisait réellement les choses du monde comme indignes de l'âme qui cherche l'Un. Il rougissait de son corps, fardeau qu'il laissait souffrant, sans recourir à la médecine. Il estimait si peu l'existence de son âme dans cette prison, qu'il se cachait la date de sa descente du ciel et de son arrivée dans le monde. Il refusait de faire connaître le jour de sa naissance, quoiqu'il fît célébrer l'anniversaire de la naissance de Socrate et de Platon par des discours ou des pa-

négyriques de la composition de ses disciples les plus éloquents. Sa vie, c'étaient ses idées; et il croyait si bien à la vérité de ses théories, que même le refus de l'empereur de fonder Platonopolis ne put l'émouvoir. Il vécut avec ses disciples à Rome ou avec ses amis à la campagne comme il aurait pu vivre dans sa république idéaliste, étranger au monde, prenant connaissance de ses affaires et cherchant à demêler l'avenir, mais contemplant sans cesse les choses divines, aspirant au commerce des dieux et puisant toutes ses joies dans leur bienveillance. Aussi, admis quatre fois, dans l'espace de six ans que Porphyre passa avec lui, à voir le Dieu suprême [ce que son disciple n'obtint qu'une seule fois], Plotin, qui traita toujours les dieux inférieurs avec une sorte de supériorité, était si bien uni au Dieu suprême, à l'Un, au Bon, qu'en mourant il disait qu'il fallait élever *le Dieu en lui au Divin dans le Tout.*

Un enseignement illustré par une telle vie pouvait exercer d'autant plus d'ascendant, qu'il répondait mieux aux idées ascétiques qui avaient envahi la philosophie du temps. Dans ces siècles de merveilleuses transformations, où tant de fondateurs de systèmes et d'écoles parvenaient à se faire de nombreux partisans, où Manès, Basilides, Valentin et Marcion créaient de si grandes associations, l'enseignement de Plotin aurait pu exercer une forte influence. L'a-t-il fait?

Plotin n'a pas rivalisé avec les hommes que nous venons d'énumérer, et dont il a combattu quelques-uns; mais il a surpassé son maître Ammonius, qu'il ne daigne pas nommer. Il n'a pas fondé d'école à Rome, et n'y a pas laissé plus de disciples qu'Ammonius n'en avait laissé à Alexandrie; mais il eut des élèves plus fidèles, leur laissa des directions plus précises et plus complètes, et fut plus vénéré d'eux.

Ses principaux disciples furent : Porphyre ou Malchus, originaire de la Syrie, Amélius ou plutôt Gentilianus, originaire de la Toscane, Paulin de Scythopolis, Eustochius,

médecin d'Alexandrie, le poëte Zoticus, Zéthus, médecin originaire de l'Arabie et gendre d'un ami d'Ammonius.

A ces disciples il faut joindre le riche Castricius Firmus, plusieurs sénateurs [Marallus, Orontius, Sabinillus et Rogatien], le rhéteur Sérapion d'Alexandrie, la matrone Gémina et sa famille, Amphiclée, qui épousa le fils de Jamblique, tous partisans sincères ou même admirateurs enthousiastes de Plotin.

Suivant Porphyre, la maison de ce philosophe était remplie de jeunes gens et de jeunes filles que lui confiaient leurs parents mourants, et on le choisissait pour tuteur d'un grand nombre d'orphelins. Le plus célèbre de ses anciens condisciples, Origène, eut le désir de l'entendre. Eubule d'Athènes le consulta. Un empereur et une impératrice lui témoignèrent de l'estime. Mais de tout cela on ne vit rien sortir, pas d'école véritable, rien de semblable à l'Académie, au Lycée, au Musée d'Alexandrie, pas même à la syssitie des péripatéticiens ou au didascalée. Plotin, qui vécut en Italie, paraît même avoir fait peu de sensation dans le monde vraiment grec, à Alexandrie et à Athènes.

Toutefois, s'il ne fut le chef d'aucune école considérable, il fut le fondateur d'une sorte d'association mystique qui se perpétua, au nom de sa doctrine, jusqu'à la chute du paganisme, sans lien extérieur et sans autre moyen que la communauté de ses tendances. Il est certain que Plotin lui-même, en choisissant le séjour de Rome au moment où le polythéisme grec demandait son enseignement ailleurs, affaiblit son action; qu'à Alexandrie, à Athènes, et à Antioche même, il eût pris une tout autre position. Aussi son influence, nulle en Grèce et en Égypte de son vivant, ne s'y fit-elle pas encore sentir sous ses successeurs immédiats, si actif que fût le principal de ses disciples. Mais elle grandit avec le temps, et, au siècle d'Eunape, elle fut aussi forte pour les doctrines que pour les mœurs. Elle fut brillante, si nous en croyons ce panégyriste un peu téméraire des néo-pla-

toniciens. « Les autels de Plotin fument encore, dit-il; et non-seulement ses livres sont entre les mains des savants plus que les discours de Platon [ὑπὲρ τοὺς Πλατωνικοὺς λόγους], mais, de plus, une grande multitude, si elle néglige un peu [ou entend peu] ses doctrines, règle cependant sa vie d'après elles (1). »

De tous les disciples de Plotin, Porphyre seul fut un esprit assez éminent pour l'entendre complétement, et au point de pouvoir le modifier suivant les exigences d'une situation nouvelle. Amélius, esprit secondaire qui se partageait entre Numénius, qu'il apprenait par cœur, et Plotin, dont il recueillait les leçons en *cent* livres, n'y ajouta rien, n'en retrancha rien, et ne publia rien en son nom. De tous les autres disciples de Plotin, aucun ne paraît avoir tenté d'écrire ou d'enseigner. Eunape, qui exagère toujours, dit bien qu'Origène, Amélius et Aquilinus étaient de puissants condisciples de Porphyre [κράτιστοι], et qu'il en existait des ouvrages. Mais d'abord il convient que ces écrits n'étaient pas estimés; puis, il est même dans l'erreur quand il prend Origène, le condisciple de Plotin, pour un disciple de Porphyre (2). Sous tous les rapports, l'action immédiate de Plotin demeura donc au-dessous de celle d'Ammonius, qui avait fondé une école dans une ville grecque, formé quatre disciples en état de professer ou de publier des ouvrages, et jeté une réforme dans le polythéisme.

Que fût devenue l'action de Plotin sans Porphyre? Il est certain qu'au milieu de ces condisciples si faibles, de ces Romains si peu philosophes, et de ces matrones qui ne voyaient dans Plotin qu'un mystique en commerce avec Dieu, Porphyre fut une bonne fortune pour son maître.

Porphyre, élevé par deux disciples d'Ammonius [Longin qu'il connut en Syrie, et Plotin qu'il vit à Rome, dès l'âge

(1) Eunapius, *Vita Plotini*, p. 15, ed. Commelin.
(2) Porphyr., *Vita Plot.*, p. 19 et 20.

de vingt ans, et auquel il s'attacha quand il en eut trente, l'an 263 ou l'an 266 (1)], ne fut pas un simple disciple de Plotin; ce fut un collaborateur dans l'œuvre de transformation de la doctrine d'Ammonius. D'abord il combattit même Plotin, qu'il croyait dans l'erreur sur la théorie platonicienne des idées. Mais, réfuté par lui et Amélius, il finit par lui céder et par devenir son partisan dévoué. A peine informé en Sicile de la mort de Plotin, il accourut à Rome, se fit délivrer ses manuscrits, et se voua à la propagation de son enseignement avec une sorte de culte pour sa mémoire. Non-seulement il écrivit sa vie, et mit en ordre ses traités avec tous les soins d'un homme jaloux d'assurer la gloire de l'auteur, mais il en commenta la doctrine, et la résuma en une série de propositions fondamentales (2), travail utile encore à ceux qui veulent avoir les Ennéades en abrégé. Il s'efforça même de continuer la vie d'ascétisme et de purification de son maître, au point d'épouser une veuve, afin de n'avoir plus à remplir d'autre devoir que celui d'élever les enfants qu'elle avait eus de son ami (3). Enfin, il se trouva heureux d'obtenir une fois, avant l'âge de soixante-huit ans, le bonheur de jouir de cette union avec Dieu, que son maître avait obtenue quatre fois dans l'espace de six ans (4).

Porphyre fit comme Plotin quant au théâtre de son enseignement : il évita le principal foyer de la philosophie, Alexandrie. Il fit cependant beaucoup de voyages et de démonstrations, mais on ne voit pas qu'il ait sérieusement enseigné même à Rome. Selon Eunape, il y aurait paru souvent en public pour y montrer sa doctrine [κατ' ἐπίδειξιν]; le

(1) M. Daunou (*Biogr. universelle*) pensait qu'il vint à Rome âgé de vingt ans, et l'an 253 de notre ère, retourna en Asie ou en *Égypte*, revint à Rome l'an 263. D'autres retardent chacun de ces voyâges à Rome de trois ans.

(2) Πορφυρίου αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί, ed. Fogerolles.

(3) *Vita Porphyr.*, p. 21.

(4) Porphyr. *Vita Plotini*. — Eunap. *Vita Porphyr.*

Porphyre y ajouta une série d'autres ouvrages, les uns perdus pour nous, les autres conservés, mais non encore imprimés (1) ; par exemple, ses *Observations sur Platon* et son *Traité des Vertus* (2).

Il nous reste de lui, outre la *Vie de Plotin*, celle *de Pythagore*, un *Traité de l'Abstinence*, une *Lettre au prêtre Anébon*, les *Questions homériques*, des *Traités sur les Errements d'Ulysse* et l'*Antre des Nymphes*, un *Fragment sur le Styx*, une *Introduction aux cinq voix* ou *à l'Organon d'Aristote*, un *Traité sur les catégories par demandes et par réponses*, des *Fragments de physique*, un *Commentaire sur les Harmoniques de Ptolémée*, une *Introduction au Tétrabiblos* attribué à cet astronome.

Ces écrits attestent une grande érudition et un curieux ascétisme; mais on n'y rencontre rien de remarquable comme spéculation. Autant Porphyre dépasse son maître sous le rapport de la science et celui du style, autant il reste au-dessous de lui sous celui du génie philosophique. Ses traités manuscrits, conservés à Vienne et à l'Escurial, et qui ont pour objet la philosophie de Platon et la morale d'Aristote, confirment cette opinion. Mais Porphyre eut le mérite de mettre plusieurs points de la doctrine plotinienne sous un jour nouveau, de relever davantage la puissance de l'*incorporel* sur le *corporel*, la faculté de l'Ame d'étendre ses forces partout, d'être présente en tout lieu, et de pouvoir tout par ses parties pures de mélange avec la matière. En un mot, il enseigna son action à de grandes distances (3).

Par ces principes, Porphyre, qui d'autres fois se montre peu favorable à la théurgie et la magie, semblait favoriser, plus que ne l'avait fait son maître, ces aberrations si contraires à la philosophie, si indignes d'une école qui ensei-

(1) Fabric., Bibl. græc., V.
(2) *Porphyre*. Fabricius, V, 741.
(3) Stob., Eclog. I, p. 822, ed. Heeren.

gnait Platon et Aristote. Il en fit autant pour la démonologie, attribuant aux démons un pouvoir considérable, et conseillant de les désarmer par des sacrifices. Il eut même l'air d'admettre une sorte d'action nécromantique sur les âmes des défunts.

Porphyre avait, je crois, pour cela des raisons personnelles. Il désirait se rapprocher du sacerdoce polythéiste à mesure que l'école d'Alexandrie, qui trouvait l'enseignement plotinien trop mystique, s'éloignait davantage de ces tendances. Les principes de Porphyre paraissaient bien propres à lui assurer des sympathies de sanctuaire. Cependant il n'eut pas celles de son temps, et ne se fit que peu de disciples. C'est qu'il était un peu ce que Plotin reprochait à Longin (1), rhéteur et non philosophe. Or, rien ne tue plus la force de la pensée que l'habitude de la parer des grâces du style. Porphyre était d'ailleurs trop éclairé, malgré sa théurgie, pour admettre toutes les superstitions des sanctuaires. Il attachait sans doute de l'importance aux pratiques du culte, mais en attribuait bien plus à l'ascétisme mystique. Et, non content de ce choix, il rejetait les sacrifices, niait les divinités inférieures, n'avouait que celles qui se rattachaient au Dieu suprême, ne leur accordait, à titre d'hommages, que le feu des autels. Il plaçait à ce point la vie morale au-dessus des pratiques externes, qu'il prétendit triompher par la philosophie des erreurs que les démons jettent dans l'âme (2), des passions qui naissent de la chair (3), des peines et des chagrins qui affligent la vie (4). Il avait ressenti la puissance de ces maux au point de vouloir se donner la mort. Dans son désir, tout ascétique, de rétablir la pureté de l'âge d'or, il alla jusqu'à prêcher l'abstinence de la chair. Il citait l'autorité du judaïsme à l'appui

(1) Eunap., Vita Porphyr., c. 13.
(2) De Abstinent., I, 39, 57.
(3) Ibid., I, 31.
(4) Epist. ad Marcellam, 34.

de ces conseils, donnés au nom de « notre parenté avec les bêtes. » Sous l'autorité de Pythagore ainsi que celle des anciens Égyptiens (1), il aurait voulu enlever au corps certains aliments que fournit le règne végétal. « Nous serions alors plus vite semblables à Dieu. » Enfin il en vint à blâmer les augures, les formules de la magie, les enchantements pratiqués dans des intérêts vulgaires, et même les opérations de sa chère théurgie. Alors l'adversaire des chrétiens combattit le culte des polythéistes à peu près comme eux.

En effet, un ennemi du polythéisme, un chrétien ne pouvait pas attaquer plus cruellement que lui les absurdités de la *théurgie* et de la *mantique*. « Je suis confondu, dit-il, par ceci. D'abord les dieux et les génies, qu'on appelle comme des êtres plus puissants, se laissent commander par d'autres plus faibles. Puis, ils exigent que ceux qui veulent les servir soient justes, et ils se prêtent à la violence quand cela leur est ordonné. Ils n'apparaîtraient à nul de ceux qui les conjurent, s'il n'était pur de toute union charnelle ; et ils n'hésitent pas à exciter tout le monde à des passions illicites. Ils ordonnent que les interprètes de leurs oracles s'abstiennent de toute nourriture animale, afin de n'être pas souillés par les vapeurs de la chair ; et cependant c'est par le parfum des victimes qu'ils se laissent attirer le plus volontiers. Ce qui est bien plus insensé, c'est qu'un homme assujetti à tout autre adresse des menaces non-seulement à quelque démon ou quelque âme défunte, mais aux rois du ciel, au soleil, à la lune, à toute autre divinité céleste, et qu'il les force, par la peur, de lui dire la vérité (2). »

Cela était dans une lettre à un prêtre. Or, cela était d'une vérité désespérante, et nous verrons tout à l'heure combien fut faible la réponse que provoqua cette critique. Porphyre parla toujours du culte des dieux avec de grands ménage-

(1) De Abst., III, 1, 2, 19, 26, 27.
(2) Porphyr., Epist. ad Anebon.

ments, réserve qu'on lui pardonnait d'autant moins qu'on était dans des moments où la cause des dieux demandait une défense plus ouverte. Mais un enseignement qui n'était plus ni vraiment polythéiste ni vraiment philosophique, tel que celui de Porphyre, s'il pouvait plaire à quelques amis ou quelques disciples intimes, ne pouvait obtenir les sympathies de la superstition : l'auteur ne rachetait pas, par les miracles qu'il attribuait à Pythagore, le tort de contester ceux des dieux et des démons. A la vérité, nous n'avons plus sur lui de jugement contemporain qui soit sévère; mais nous voyons, par la réfutation dont il va être question, que son crédit ne fut pas grand parmi les païens. Plus tard, la tradition l'exalta beaucoup, si nous en croyons Eunape, qui dit de lui : « Grâce à son érudition variée, il expliquait tout avec connaissance et pureté... et l'on ne peut être en doute que sur la question de savoir si c'est l'art oratoire ou la grammaire, la science des nombres, celle des dimensions ou la musique, qu'il a le mieux cultivée ; car ce qu'il a fait pour la philosophie ne peut être ni saisi ni exprimé par des paroles. Pour ce qui est de la physique et de la théurgie, abandonnons-le aux choses saintes et aux mystères (1). »

Eunape ne veut pas même accuser Porphyre d'avoir été inconstant dans ses opinions. Il dit seulement qu'il laissa beaucoup de théories contraires aux livres écrits antérieurement, et sur lesquelles il n'y a pas autre chose à penser, si ce n'est qu'*en avançant* il jugea autrement (2).

Cela est d'un panégyriste. Mais, à l'époque où vécut Porphyre, il fallait des professions de foi tranchées : c'était servir mal le polythéisme, que de flotter incertain entre les enseignements de la philosophie et les traditions de la religion.

Aussi Porphyre, qui flottait ainsi, n'ébranla-t-il point par ses attaques le christianisme, qui, cinq ans après sa mort,

(1) Vita Porphyr. p. 19, 20.
(2) *Ib.* p. 21.

tituler comme il l'a fait ce manuel de la théurgie polythéiste du temps ; mais il est très-vrai que l'auteur s'attache surtout à résoudre les doutes de Porphyre, sur le commerce des dieux et des démons avec les hommes, par les traditions sacerdotales de l'Égypte et de la Chaldée, rattachées à celles d'Hermès, l'interprète sacré des dieux, et à celles de la Grèce antique. En effet, selon l'auteur, les sages de la Grèce, et ceux de toute l'antiquité comme ceux de l'Égypte, avaient puisé tous à la même source, aux livres d'Hermès, qui avait écrit *sur les Principes*, selon les uns, vingt mille, selon les autres, six mille cinq cent vingt-cinq traités (1). Toutefois, ce n'est pas dans l'intérêt sacerdotal, c'est dans celui de la doctrine des écoles, que l'épître d'Abammon expose la théurgie du polythéisme, la magie et l'augurat. Du moins admet-il un Dieu suprême, assisté de divinités subalternes ennemies du mal.

Ce principe était un progrès réel sur l'ancien culte. Il prouve que la doctrine chrétienne exerça sur le mysticisme de Porphyre une influence sensible, et l'auteur combat en son nom le scepticisme payen (2). « Ses raisons, dit-il, ne reposent que sur des arguments de l'intelligence humaine, qui ne valent rien quand il s'agit de choses divines. » Selon Porphyre, la théurgie supposait dans les dieux un état de passivité et de tolérance qu'il ne s'expliquait pas. « Comment les dieux, dit-il, êtres puissants, se laissent-ils commander par de plus faibles qu'eux ? Comment exigent-ils que ceux qui les servent soient justes, et se prêtent-ils, si cela leur est ordonné, à l'exécution d'actions injustes ? Comment refusent-ils d'apparaître à tout homme qui ne serait pas pur, et n'hésitent-ils pas à pousser aux amours illicites ? Comment ordonnent-ils que les interprètes de leurs oracles s'abstiennent de la chair des animaux pour n'être pas souillés, et se laissent-ils attirer eux-mêmes par les émanations des victimes ? »

(1) Lib. VIII, c. 1.

(2) Hebenstreit, de Jamblichi Philosophi doctrina christianæ religioni quam imitari studet noxia. Lips., 1704, 4°.

A tout cela le prétendu Abammon répond que c'est là appliquer aux dieux des idées qui ne conviennent pas, et que ce n'est pas aux démons, que c'est à l'âme que se rapportent les moyens taxés d'absurdes par le raisonnement; que Dieu est en tout, et que la théurgie, l'art de le trouver en tout, nous met en rapport avec tous les êtres supérieurs, rapport dont la réalité n'a pas besoin d'être prouvée, vu qu'elle est sentie. « Vous objectez, lui dit-il, que nous forçons les dieux à venir selon nos vœux. Mais non, les dieux ne subissent pas de violence, car ce ne sont pas eux qui descendent à nous; c'est nous qui nous élevons à eux par les symboles et par la prière. » La défense est habile, mais ce n'est que de l'habileté, et il y a contradiction; car l'auteur affirme réellement que les dieux apparaissent à ceux qui les sollicitent. « Les dieux, dit-il, nous ont transmis une matière dont la théurgie fait des temples, des statues, des sacrifices et d'autres œuvres sacrées, pour les exciter, eux, à nous y apparaître : il n'est donc pas étonnant qu'ils y viennent. » Puis, l'auteur cite une foule d'apparitions.

Ce livre constate ainsi les développements successifs du mysticisme. Ammonius avait enseigné une démonologie, mais il l'avait tenue secrète. Plotin commandait aux démons, et voyait Dieu. Porphyre s'arrêta un peu. Jamblique fait apparaître deux génies (1), et l'auteur des *Mystères*, puisant aux sources orientales et égyptiennes, donne une doctrine complète, classe les dieux, les démons, les héros, les anges, les archanges et les archontes, comme un naturaliste classerait les êtres organiques. Mais, en exposant une *pneumatologie* si abondante, il tient à prouver qu'il n'est pas dupe, et il distingue les apparitions fausses et trompeuses des véritables. Car, si enthousiaste qu'il soit de la cause polythéiste, il ne veut la servir qu'au nom de la vérité; et, en idéalisant le plus qu'il peut les pratiques, il tâche d'élever à la hau-

(1) Eunap. Vita Jamblich.

teur d'une sorte de philosophie cette religion, que depuis Homère la poésie avait trop altérée. C'est ce que Porphyre avait déjà tenté; mais les sympathies païennes lui avaient fait défaut. Abammon, plus croyant, fut-il plus heureux, et exerça-t-il plus d'influence en faveur du polythéisme? On ne saurait le dire. Il a dû faire la joie des écoles et des sanctuaires du polythéisme. Mais en face d'un système plus puissant, le christianisme, et d'un protecteur que rien n'arrêtait, Constantin le Grand, loin de produire de l'effet, il a dû rencontrer une action doublement écrasante.

En effet, la foi chrétienne et le chef de l'empire ne toléraient plus le polythéisme que là où on ne pouvait pas encore l'abattre, à Athènes, à Rome et à Alexandrie, dans les villes d'Asie.

Mais plus Jamblique était dédaigné par l'État, plus les *fidèles* du polythéisme vénéraient ses travaux. Au temps de Julien, les écoles le mirent au-dessus de Platon. Ses disciples immédiats le négligèrent peut-être un peu : il n'avait pas écrit la vie de Porphyre ; ils n'écrivirent pas la sienne. Parmi ces disciples, Eunape nomme Sopater, Syrien ; Eustathe et Édésius, Cappadociens ; Théodore, de la Grèce propre ; Euphasius, dont l'origine n'est pas indiquée ; Dexippe, qui ne fut pas un auditeur bien constant. Aucun d'eux n'atteignit à la renommée de leur maître. Sopater, à la mort de Jamblique, se rendit à la cour de Constantin le Grand, qui voulut bien l'accueillir, et lui laisser son amour pour la philosophie polythéiste (1). Il en résulta que l'ambition de ce platonicien irrita les siens. Mais sa fortune les flattait (2). Eustathe n'attendit pas non plus l'avénement de son ami le prince Julien, pour mener la vie de courtisan : il trouva moyen de se faire appeler par Constance, menacé d'une guerre avec la Perse, et de se faire donner une mission auprès du roi Sapor (3). Dexippe écrivit, sur les caté-

(1) Eunap. p. 34.
(2) Eunap. p. 34.
(3) *Ibid.* p. 45 et 46.

gories d'Aristote, un commentaire dont une partie seulement est traduite et publiée en latin (1).

Édésius, le plus distingué des Jamblichiens, recueillit, suivant Eunape, l'école [διατριβὴν] et la direction de la communauté [ὁμιλίαν εἰς τοὺς ἑταίρους]. Mais craignant à la fois d'écrire et d'enseigner, tant la situation de la philosophie polythéiste était difficile, il acheta un bien pour y mener *la vie de berger;* et il l'aurait menée, si ceux qui avaient besoin de sa science ne l'*eussent découvert, assiégé de leurs hurlements, comme fait une meute de chiens affamés, et menacé de le mettre en pièces* (2). Alors il céda, laissant à Eustathe *ce qu'il y avait à faire en Cappadoce* (3). Mais, se gardant bien de paraître sur aucun des grands théâtres de la philosophie, il enseigna à Pergame, où il se fit un certain nom.

Toutefois, personne n'osa rédiger les leçons d'un homme suspect au gouvernement de Constantinople; de sorte qu'on ne se fait une idée de sa doctrine que par les menées théurgiques de ses disciples Chrysanthe, Maxime d'Éphèse, l'empereur Julien, et cet Eustathe qui avait déjà suivi Jamblique.

Eunapius, qui était disciple de Chrysanthe, dit, dans la vie d'Édésius, « qu'il ne fut guère inférieur à son maître, si ce n'est pour l'inspiration [θειασμὸν]; que d'ailleurs même il a pu l'avoir et la cacher, *à cause des temps*, Constantin renversant les sanctuaires les plus illustres et bâtissant les édifices des chrétiens. C'est peut-être de là que les meilleurs disciples [de Jamblique] ont pris l'habitude et ont jugé convenable de garder un certain silence, semblable à celui des initiés et des hiérophantes; et c'est pour cela que celui qui écrit ceci, quoique disciple de Chrysanthe dès l'enfance, n'a su la vérité qu'à vingt ans, tant il était difficile, *de notre*

(1) Par Félicien. Paris, 1549.
(2) *Ib.* p. 43.
(3) *Ibidem.*

temps, d'arriver à la philosophie de Jamblique (1). » Cela prouve qu'on cachait dans l'école, moins les doctrines philosophiques que les doctrines religieuses, les pratiques de magie et de théurgie, qu'on considérait comme le plus grand trésor de la succession. Mais dès lors l'enseignement philosophique devait être peu de chose. On en a une preuve dans la biographie d'Édésius par Eunape. Cette composition n'est guère qu'une longue déclamation sur le *mauvais esprit* de la cour et du préfet Ablabius, les mérites et les tribulations de Sopater, les prières, les exercices de divination et les visions d'Édésius, les succès prodigieux d'Eustathe à la cour de Constance et de Sâpor, les vertus de sa femme Sosipatra, « présente partout comme les philosophes le disent de Dieu (2), » et celles de son fils Antoninus. En effet, la biographie oublie pour lui Édésius, le véritable objet de son écrit. Cela se conçoit. Que pouvait enseigner le chef d'une école dont la philosophie était abandonnée et dont la religion n'était plus soufferte? Dans cet enseignement, vague à force de réserve, les disciples prirent des tendances contraires. Eusèbe de Myndos et Priscus de Thesprotie rejetèrent la théurgie et la *mantique*. Maxime d'Éphèse et Chrysanthe de Sardes professèrent ces deux sciences et les pratiquèrent avec enthousiasme, mais non plus ouvertement. Car la politique impériale restreignait chaque jour davantage l'enseignement polythéiste; et quand le fanatisme eut mis à mort un de ces philosophes, Sopater, pour avoir enchaîné les vents qui devaient amener au port de Constantinople des bâtiments chargés de grains, les pratiques de tous furent tenues encore plus secrètes que leurs leçons.

Cependant, au milieu de ces persécutions, ils eurent la joie de gagner à leur cause un membre de la famille impériale. Julien, qu'une éducation et des circonstances particu-

(1) Eunap. Vita Ædes. p. 31.
(2) *Ibid.* p. 59.

lières avaient jeté dans les bras du polythéisme, se présenta près d'Édésius au moment où la vieillesse avait rendu ce mystique encore plus craintif, et il fut renvoyé à Eusèbe, Chrysanthe et Priscus, qui le renvoyèrent à leur condisciple Maxime. Le divin Maxime, qui tenait le premier rang parmi les héritiers présomptifs d'Édésius, n'était pas encore et ne fut jamais un véritable chef d'école. On ne le trouve enseignant ni à Pergame, qu'il venait de quitter, ni à Éphèse, où il était, ni à Constantinople, où il allait se rendre. Ce n'était plus le moment de professer en Asie Mineure. C'était encore celui de conserver les traditions mystérieuses, et de préparer un autre avenir. Or un écrit de Maxime prouve qu'il n'était pas sans talent (1), et, dans d'autres circonstances, il aurait pu se faire des partisans. Aussi conçut-il des espérances en voyant la confiance d'un prince de la famille impériale, et s'efforça-t-il d'enchaîner Julien au polythéisme sans retour.

En effet, le jeune enthousiaste, persécuté par les siens, alla se faire recevoir à Éleusis peu de temps avant l'invasion d'Alaric, et ne songea plus désormais qu'à profiter des chances de son rang pour rétablir une religion que la philosophie lui faisait chérir comme l'avait fait la poésie.

Élevé à l'empire, il appela près de lui Maxime et Priscus, qui se rendirent à ses ordres; Chrysanthe, qui, plus prudent, demeura d'abord dans ses foyers, mais accepta plus tard le pontificat de la Lydie, conjointement avec sa femme Mélita, la cousine d'Eunape (2); Libanius, Thémistius et Salluste, qui lui montrèrent le plus pur dévouement, et concoururent avec lui à l'œuvre de restauration depuis si longtemps rêvée. Mais alors se révéla ce qu'était devenue la philosophie mystique. Arrivée au pouvoir, on ne la vit s'occuper que de polythéisme; ses projets de réaction ne s'attachèrent qu'au culte. Les grandes missions de Julien concernaient les sanc-

(1) Μαξίμου φιλοσόφου περὶ καταρχῶν, ed. Gerhard. Lips. 1820, 8°.
(2) Eunape, Vie de Maxime.

tuaires. Quoiqu'il eût près de lui son conseiller Maxime, dont il voyait d'ailleurs les faiblesses (1), Julien, qui donna des instructions si précises aux pontifes de la Galatie et de la Lydie, et qui les chargea avec tant de soin de rétablir le polythéisme, ne paraît pas avoir songé aux écoles de philosophie d'Athènes ou d'Alexandrie. C'est que celle d'Athènes était *bonne*, et celle d'Alexandrie *désespérée* pour lui. En effet, il avait écrit aux Athéniens dès son départ de la Gaule, et il écrivit à beaucoup de philosophes, de rhéteurs, de sophistes, de prêtres et de prêtresses, de polythéistes distingués et de populations entières ; mais, si sérieusement qu'il s'occupât des affaires religieuses, il n'écrivit pas un mot au sujet de l'école d'Alexandrie, ni à quelque philosophe de cette ville. Il y a plus. S'adressant plusieurs fois au préfet ou à d'autres personnages de la cité, il ne glisse pas un mot sur ces études, dont il n'ignorait pas l'importance. Il demanda tantôt un obélisque couché sur le rivage, et en remplacement duquel il offrait une statue colossale, tantôt le complément de la riche bibliothèque du patriarche George, tantôt l'expulsion violente du patriarche saint Athanase. Jamais il n'écrivit un mot sur la philosophie, la religion ou les lettres de cette célèbre école. Il parla plusieurs fois du *grand Sarapis*, il est vrai, mais ce fut de celui qui était érigé loin d'Alexandrie ; et il affecta d'ignorer qu'il existait dans la ville un musée, une école de philosophie, un sérapéum, en un mot, les plus grands foyers de la science et de la religion. La seule chose dont il y encouragea l'étude, c'est la musique. On a conclu d'une de ses lettres [la quarante-cinquième], qu'il y envoya Zénon avec la mission d'y rétablir les institutions polythéistes ou l'enseignement de la philosophie. Sa lettre permet simplement à ce médecin, que d'ailleurs elle comble d'éloges, de rentrer dans Alexandrie, d'où il avait été forcé de s'exiler à cause de George [le patriarche]. A

(1) Eunap. Vita Maximi, p. 79.

cet acte de bienveillance individuelle se borne toute l'action de Julien en faveur de l'école d'Alexandrie. Ce prince, absorbé par la religion et la politique, n'eut pas le temps de s'occuper de philosophie, même avec les philosophes. Aussi nul d'eux n'essaya-t-il d'enseigner.

A sa mort, Maxime fut persécuté et dépouillé de ses biens, puis rétabli dans une fortune meilleure. Saisi encore une fois, il fut enfin mis à mort. Chrysanthe, qui avait toujours aimé Platon, Aristote et toute la philosophie (1), Pythagore, Archytas, Apollonius de Tyane, la retraite, les mystères et le commerce des dieux ; Chrysanthe, qui avait rempli avec modération un pontificat accepté à regret, supporta sa fortune avec calme, se fit oublier ainsi que Priscus, et mourut à Sardes, dans une vieillesse avancée. Il avait quelque temps enseigné à Athènes, et il laissa à Sardes une sorte d'école ou du moins des disciples : Épigone le Lacédémonien, et Bérocinien de Sardes (2). Les autres philosophes firent comme lui, évitant d'afficher la philosophie impliquée dans la question religieuse, et s'attachant à la rhétorique, qui leur permettait d'entretenir, sous d'autres formes, le culte de cet hellénisme dont Julien avait fait la grande affaire de sa vie. Libanius, qui était venu au monde peu après l'édit de Milan, et qui touchait d'un côté à Porphyre et d'un autre à Proclus, guida les rhéteurs dans ces voies nouvelles. Pendant près d'un siècle, les écoles de Constantinople, d'Athènes et d'Antioche, illustrées par ses leçons, attirèrent une nombreuse jeunesse ; mais le polythéisme s'y fit à ce point inoffensif, que les chrétiens, qui suivaient les études philosophiques pour mieux les combattre, suivirent aussi les rhéteurs pour en apprendre à les vaincre. Saint Chrysostome fut le meilleur élève de Libanius. Ce fut dès lors dans les chaires des orateurs sacrés et dans celles des rhéteurs profanes que s'établit

(1) Eunap. Vita Chrysanth. p. 145.
(2) *Ib.* 160.

la lutte des deux religions. Aussi les écoles de philosophie polythéiste s'éclipsèrent-elles un instant, comme les écoles de théologie chrétienne.

Cette transformation se fit surtout à Athènes, par l'influence prédominante d'un rhéteur célèbre, par celle de Prohérésius, par celle de ses rivaux et de ses successeurs. Or il en résulta que le mysticisme si faussement dit alexandrin demeura sans école, jusqu'à ce qu'un de ses restaurateurs, Proclus, allât d'abord se retremper dans la science d'Alexandrie, puis, fort de ces études, opposer dans Athènes une nouvelle école mystique à l'école demeurée critique de la célèbre cité.

En effet, après avoir montré ce que furent les écoles faussement dites *alexandrines*, qui se plongèrent dans le mysticisme, nous avons à montrer maintenant que la véritable école d'Alexandrie, distinguée en deux branches, l'une païenne, l'autre chrétienne, demeura fidèle à la science éclectique et critique.

CHAPITRE XVIII.

LA VÉRITABLE PHILOSOPHIE ALEXANDRINE, CHRÉTIENNE ET POLYTHÉISTE, DANS L'INTERVALLE D'AMMONIUS A OLYMPIODORE, OU DE PLOTIN A PROCLUS.

De l'an 250, époque probable de la mort d'Ammonius, à l'an 361, époque de l'avénement de Julien, il s'était écoulé cent dix ans. Dans cet intervalle, cinq générations de véritables philosophes alexandrins s'étaient succédé dans Alexandrie, contemporaines de Plotin, de Porphyre, de Jamblique, d'Édésius et de Maxime, qu'une vieille erreur qualifie faussement d'alexandrins. Pendant que le premier de ces chefs enseignait à Rome, le second en Italie, le troisième en Syrie, le quatrième à Pergame, le cinquième à Éphèse ou à Constantinople, Alexandrie ne restait pas veuve de métaphysiciens.

Mais on y chercherait en vain des représentants du mysticisme ou de la philosophie ammonienne : on n'y trouve que des écoles éclectiques, l'une chrétienne, l'autre payenne.

Dès le commencement de cette remarquable période, le didascalée aspira à la première place dans Alexandrie ; et au moment même où le principal disciple d'Ammonius quitta ce théâtre pour Rome, Clément d'Alexandrie y professa avec un zèle qui l'obligea plusieurs fois de quitter cette scène, mais qui l'y ramena toujours, et qui avait pour but de donner

à l'enseignement chrétien les formes de l'ancienne philosophie, de faire un seul et puissant ensemble des révélations de la foi et des découvertes de la science.

Origène combattit le polythéisme et le judaïsme comme systèmes; mais en prenant les dépouilles de Platon et de Philon au point de compromettre son orthodoxie, il assura par ses travaux au christianime un rang qu'il n'avait pas eu jusque-là dans le monde spéculatif. Sa réfutation de Celse, un des documents les plus importants à consulter sur l'histoire du polythéisme, sur celle du gnosticisme et sur celle de l'Église, son Traité des principes, sont les écrits de l'époque qui donnent les solutions les plus positives sur le cycle de l'enseignement philosophique : la théodicée, la pneumatologie, la cosmologie, la psychologie. On a dit qu'Origène n'était pas philosophe : il fallait dire qu'Origène ne voulut pas être philosophe ; mais que, sachant toute la philosophie, il aima mieux jouer, en faveur du christianisme et aux dépens de la philosophie, le rôle que Philon avait joué également aux dépens de la philosophie en faveur du judaïsme. Souverain et Loeffler, qui ont tant exagéré « le *néoplatonisme* des Pères, » ne se seraient pas trompés si gravement ; et le savant Keil, qui a si bien repoussé cette exagération, aurait empêché nos contemporains d'y retomber, s'ils fussent entrés plus complétement dans le point de vue d'Origène. Le but essentiel de ce docteur fut de ruiner l'école polythéiste en la dépouillant. Et ce qu'il y a de plus admirable dans sa doctrine, c'est précisément le départ qu'il fait dans le polythéisme entre la vérité et l'erreur, et le respect qu'il témoigne pour la philosophie en combattant ses systèmes.

Les successeurs d'Origène au Didascalée, Héraclas et Dionysius, et les successeurs *probables* de ces derniers, Piérius, Théognostus et Pierre martyr, furent moins philosophes que lui, mais tous élèves de philosophes ou de la philosophie. Héraclas, d'abord polythéiste ainsi que son frère Plutarque, qui se convertit également et devint dans

l'épiscopat d'Alexandrie le successeur de Démétrius avait suivi pendant cinq ans les leçons d'Ammonius (1); et, prêtre chrétien, il ne cessa de porter le pallium des écoles (2), de lire les auteurs de la Grèce (3).

Dionysius, qui le remplaça au didascalée quand il passa à la dignité épiscopale qu'il devait lui laisser l'an 248, était savant comme ses maîtres, et sa position fut plus favorable. Ammonius venait de mourir, ou cessait d'enseigner. Aucun païen ne prenait sa place. Plotin s'en était allé. Nul autre ne se présentait. Dionysius, chef de l'enseignement le plus grave, tint facilement un beau rang. Les païens affectaient d'ignorer ses leçons; mais on le connaissait si bien, qu'on le persécuta comme ses prédécesseurs; et il forma tant de disciples dévoués, que, dans une persécution, ils l'arrachèrent aux soldats du gouverneur. D'ailleurs, il ne cessa de combattre les polythéistes et les hérétiques (4). Piérius, surnommé Origène le jeune à cause de son zèle éclairé, de son érudition littéraire et philosophique, se plaça, par son enseignement au didascalée [de l'an 265 à l'an 282], au rang des docteurs les plus illustres. Mais il fut moins remarqué de l'école païenne. Son successeur Théognoste, dont Achillas paraît avoir été l'aide, composa, pendant qu'il gouvernait le didascalée [de l'an 282 à 290], sept livres d'Hypotyposes et d'autres traités qui maintinrent la science dans l'école chrétienne. S'il n'est pas certain que Sérapion tint sa place de l'an 290 à 295, il est hors de doute que Pierre martyr dirigea le didascalée de 295 à 312. Cette année fut pour l'école chrétienne d'Alexandrie une ère d'émancipation publique. L'édit de Milan assura l'existence légale de l'enseignement chrétien. En effet, par suite de la déclaration que désormais chacun serait libre de professer le culte de son choix,

(1) Euseb. Hist. eccles. VI, 19.
(2) *Ibid.* Cf. de la Rue, I, 4. — Hieronym. Catal. 54.
(3) Niceph. V, 4. — Euseb. Hist. eccles. VI, 3.
(4) Eus. Hist. eccl. VII, 24.

tout était changé dans la lutte des écoles et des sanctuaires. Le polythéisme et la philosophie cessaient d'être la loi religieuse et la science légale de l'État, les auxiliaires privilégiés des institutions et du chef de l'empire. L'édit de Milan, non-seulement ôtait cette position aux polythéistes; mais, par le fait, le souverain ayant changé de religion, il la donnait aux chrétiens.

Leur doctrine, attaquée jusque-là au nom de la loi et des intérêts de l'empire avec la plus grande violence, partout calomniée par les prêtres, opprimée par les gouverneurs des provinces, méprisée comme une vaine superstition par les philosophes, tout à coup était devenue la religion du souverain de l'empire. Dès lors le rôle de victime devait être et fut réellement celui du polythéisme. Jusque-là, les philosophes, en combattant pour les idées de Platon et d'Aristote, se considéraient à juste titre comme les défenseurs du culte et des institutions publiques. Leurs ouvrages de polémique étaient des mémoires à consulter par les magistrats des provinces ou les chefs de l'empire. Les docteurs chrétiens ne tardèrent pas à se présenter à leur tour comme les défenseurs de la religion de l'État, et à traiter le polythéisme et la philosophie comme un péril et une révolte. La publication de l'ouvrage de Porphyre contre les chrétiens avait été suivie de près de persécutions sanglantes; d'autres, contre ces adversaires des philosophes, eurent lieu peu d'années avant la mort d'un disciple de Porphyre, Jamblique. Porphyre avait eu la satisfaction de quitter le théâtre de ses travaux, avec la perspective que tout ce qu'il avait soutenu serait soutenu par l'État. Son dernier regard tomba sur des chrétiens qui n'opposaient à des légions de bourreaux que des légions de martyrs, à la polémique de leurs calomniateurs que les apologies de leurs saints, aux écoles philosophiques d'Alexandrie, de Rome et d'Athènes, que le seul didascalée d'Alexandrie. Un autre spectacle attendait ses disciples : aux martyrs succédèrent des gouverneurs, aux apo-

logies des accusations. Dans cette position, les chefs de la doctrine chrétienne, la plupart hommes éminents, surpassèrent bientôt en influence les philosophes les plus dévoués au polythéisme. Ce n'étaient pas des rhéteurs et des sophistes occupés à chercher la science jusque dans les plus anciennes poésies de la Grèce et dans les plus obscurs oracles de l'Asie : c'étaient des sages qui avaient trouvé des dogmes, et qui étaient convaincus. En possession d'une foi puissante divinement donnée, irrévocablement arrêtée, la même pour tous et source du même enthousiasme chez tous, ils prêchaient avec autorité devant des assemblées nombreuses, convaincues comme eux du triomphe prochain de leurs croyances.

A la supériorité de cette position spirituelle, si grande déjà, se joignait désormais la supériorité de la position temporelle. L'empire des lois venant en aide à celui de la foi chrétienne, et la puissance des deux pesant ensemble sur les écoles de l'ancienne philosophie, sur les écrits des philosophes et sur les institutions du polythéisme, bientôt tout fut plein d'idées chrétiennes. Dans Alexandrie même, où les païens conservèrent d'abord la majorité, on vit rapidement succéder aux discussions des Grecs et des Juifs celles des Ariens et des Athanasiens, qui remplirent de leur bruit l'Orient et l'Occident. Le polythéisme perdit son terrain en moins de cinquante ans. Quand Julien arriva au pouvoir, il se sentit faible à ce point, en présence des idées nouvelles, qu'il n'osa pas donner au préfet d'Alexandrie l'ordre de bannir saint Athanase. Il écrivit aux habitants de cette ville, pour leur prouver que c'était un homme dangereux. Julien ajoutait à cette mercuriale quelques reproches sur leur infidélité aux dieux anciens ; mais c'était comme pour satisfaire sa conscience, ce n'était pas avec l'espoir de ramener les esprits à sa cause.

Julien avait raison, et son jugement sur l'état moral d'Alexandrie, sur les chances qu'y trouvait le polythéisme, ne nous étonne pas. Il l'aurait étendu sur la situation de tout

son empire, s'il avait mieux apprécié le christianisme. Mais, sous ce rapport, son erreur est au moins excusable : c'est aujourd'hui encore celle de la philosophie commune.

En effet, aux yeux de celle-ci, le changement fait sous Constantin, le triomphe du christianisme, est toujours considéré comme « la fin de la liberté de penser, comme l'avénement du despotisme dogmatique. La raison, dit-on, gouvernait le monde païen et inspirait ses écoles; la foi vint gouverner le monde chrétien et régner dans son enseignement. Ce point de vue, qui domine tous nos ouvrages d'histoire et de philosophie, est vrai dans sa généralité. Appliqué au siècle de Constantin, c'est une grossière erreur. A cette époque, la vie était du côté des nouvelles idées, des idées chrétiennes. Les anciennes n'étaient plus que de la tradition; et cette tradition se mourait trois siècles plus tôt, si l'Orient, qui avait fourni à la philosophie tous les éléments élaborés par la Grèce, ne venait lui fournir des éléments nouveaux. Il est quatre faits incontestables (1) : c'est que le christianisme est devenu une philosophie dès son origine (2); que s'il a beaucoup emprunté pour le devenir, il a prêté davantage (3); que la philosophie grecque n'a pu continuer à traîner son existence jusqu'au cinquième siècle qu'autant qu'elle a vécu, vis-à-vis de l'enseignement chrétien, d'opposition, de concession et d'imitation (4); que non-seulement les systèmes d'Ammonius, de Plotin et de Proclus, ne se comprennent pas sans le christianisme, mais que la période philosophique de Socrate, de Platon et d'Aristote n'aurait pas eu de pendant, dans la période d'Ammonius, de Plotin et de Proclus, sans le christianisme, qui suscita l'enseignement de ces derniers.

Ce n'est pas une opinion reçue, que le christianisme a été

(1) Theol. Plat. lib. III, c. 7, p. 131, ed. Porti.
(2) De Provid. c. IV.
(3) Theol. Plat. I, c. 2, p. 4.
(4) Comment. in Parmen., t. IV, p. 111. Voir les exemples et les applications dans le tome V de ce Commentaire.

une philosophie dès son origine. Communément on pense le contraire. On dit qu'il n'a été qu'une réforme du judaïsme, de cette doctrine qui a été essentiellement une législation d'origine surnaturelle (le mosaïsme), une politique sacrée (le prophétisme), et une tradition d'école (le pharisćisme et le sadducéisme), ou un ascétisme oriental (les esséniens). Mais, dans cette appréciation, on oublie trois choses. On oublie d'abord que le judaïsme avait débuté avant Moïse par une haute spéculation, par une philosophie religieuse qui proclamait la plus belle des cosmogonies de l'antiquité, et sa plus belle théosophie, le monothéisme. Puis on oublie que le judaïsme est demeuré une haute spéculation, selon le génie de l'Orient. On oublie enfin qu'il s'était traduit en philosophie grecque, grâce à Philon, au moment où le christianisme devait jaillir du sein de Dieu dans la civilisation ancienne, et y enfanter un monde nouveau.

A tous ces titres, le judaïsme était donc une philosophie à la fois sceptique (le sadducéisme) et mystique (la kabbale), quand le christianisme vint le relever. Pour le relever, il fallait donc une philosophie. Sans doute il fallait encore autre chose, car le judaïsme était aussi une religion, un culte, un ensemble d'institutions. Pour le remplacer, il fallait donc aussi une religion, un culte et des institutions. Le christianisme fut tout cela, on le sait. Mais ce qu'on méconnaît, et ce qu'il faut signaler dans l'histoire du monde philosophique, c'est que, philosophie dès le début, il grandit si rapidement comme science, que toute autre philosophie, même celle d'Alexandrie, la plus scientifique de toutes, tomba devant elle, et ne fit plus que se traîner à ses pieds dès que la liberté de la parole fut ajoutée par le pouvoir à la liberté de la pensée, proclamée par la doctrine chrétienne.

Ce qui força ainsi la philosophie de s'humilier et de descendre de ses régions mystiques, si elle voulait se maintenir dans Alexandrie, ou de quitter ce théâtre en cas d'obstination, c'est cette conduite profondément sage et nouvelle de

la doctrine chrétienne, de s'attacher à des textes positifs nouvellement publiés, de prendre ces textes pour régulateurs, de proclamer qu'ils contenaient définitivement la solution de tous les problèmes accessibles à la raison, et de déclarer *hérétiques* tous ceux qui en déviaient.

Au milieu de toutes les incertitudes et de toutes les fluctuations qui caractérisaient la philosophie polythéiste et ses sectes, rien n'était plus habile que cette conduite; rien n'était plus propre à donner à l'école chrétienne d'Alexandrie une autorité victorieuse. Cela est si vrai, que, pour se maintenir à côté d'elle, il fallut l'imiter. Les gnostiques et tous les mystiques s'exilèrent d'Alexandrie; il n'y resta que les péripatéticiens et les platoniciens, savants positifs, érudits critiques, qui expliquaient tous les textes de Platon et d'Aristote, comme les docteurs chrétiens expliquaient les textes de saint Jean et de saint Paul. C'est là ce qu'y fit Hiéroclès de Bithynie, qui fut gouverneur de la ville au commencement du quatrième siècle. Ce platonicien s'occupa de questions religieuses autant que de questions philosophiques, et composa contre les chrétiens un ouvrage polémique sous le titre de *Philalétès*, cherchant à démontrer que leurs livres sacrés étaient pleins de contradictions, et les miracles de J. C. surpassés par ceux d'Apollonius de Tyane.

Avec une tendance aussi fortement religieuse, un pareil ouvrage, publié par le dépositaire du pouvoir en Égypte, était dans la lutte des doctrines un fait d'une terrible gravité. La réfutation qu'Eusèbe nous a laissée de ce livre atteste de plus que c'était un écrit de polémique populaire plutôt qu'un traité de discussion élevée, et qui devait être pour la foule ce que l'ouvrage de Porphyre, publié quelques années auparavant, était pour les classes lettrées.

Et, de fait, s'adresser à la fois au peuple et aux esprits graves, c'était là l'unique moyen de lutter ouvertement avec la philosophie chrétienne. Du moins celle-ci ne tint nul compte des philosophes, polythéistes ou gnostiques, qui ne

duisirent pas dans l'une ou l'autre de ces régions. Elle
Plotin ; elle ignora Jamblique ; elle ignora Édésius ;
nora Claudien, le frère du mystique Eustathe, de la
école. Elle eût ignoré sa femme Sosipatra, sorte de
aisse du temple de Canobus, et qui y présida de mys-
ies intrigues émanées de l'école plotinienne, si ces
ies ne fussent devenues assez importantes en se ratta-
à la science.

effet, dès qu'une question de doctrine était engagée,
losophie chrétienne rompait le silence, ne reculant
aucune autre considération que celle de la vérité.
e erreur ne trouvait grâce devant elle. Au milieu de
les persécutions, elle excluait, elle combattait ses
ents les plus notables, ses Arius comme ses Constance.
éfendait ses Athanase sous les Julien comme sous les
intin. Mais pour qu'elle s'attaquât à un adversaire,
allait une grandeur véritable, une importance réelle.
it un Arius, un Valentin, un Porphyre. Elle dédaigna,
nora, comme je viens de le dire, le mysticisme et les
ies qui fuyaient le jour. Elle dédaigna les menées de
tra, qui tenaient à l'école d'Édésius, à l'école mys-
exilée d'Alexandrie, jusqu'au moment où elles se rat-
ent à l'école scientifique d'Alexandrie. Cette femme,
, initiée, et pourvue d'un costume d'initiation et d'autres
ils [ἄλλα τινα ὄργανα] par deux *hommes de la secte chal-*
, ou plutôt deux génies, dit Eunape(1) [ce qui montre
point se maintint et grandit, dans l'école ammonienne,
ect pour l'Orient] ; Sosipatra, qui savait par cœur les
, les philosophes et les orateurs, s'était établie d'abord
ame après la mort de son mari. Elle y avait enseigné
losophie dans sa maison (2). Elle y avait été l'objet
sorte de culte pour Édésius, Maxime, Philométor et
l'école, maintenant d'ailleurs sur l'immatérialité de

(1) *ta Ædes.* p. 52.
(2) *Id.*, p. 56.

l'âme les principes de la doctrine ammonienne (1). Mais l'ambition de cette pythonisse philosophe ayant grandi, elle vint à Alexandrie, et eut la prétention d'y élever son fils au rôle d'un vrai représentant du polythéisme. Antonin y devint chef du sanctuaire de Canobus. Là, entouré d'amis et de disciples, il attirait d'Alexandrie et d'autres lieux la jeunesse polythéiste (2) et les pèlerins du Sérapéum (3). Prédisant qu'après sa mort il n'y aurait plus de temple, et que le magnifique Sérapéum serait renversé ; célébrant les mystères avec un zèle extraordinaire ; vivant dans le commerce des dieux ; suivant les préceptes des pythagoriciens, et exposant avec abondance, à ceux qui lui proposaient une question raisonnable, la sagesse de Platon, il approfondissait tous les mystères de la théologie avec ceux qui allaient plus loin, si nous en croyons les exagérations d'Eunape (4).

Or Antonin avait des intelligences dans Alexandrie même, surtout avec deux hommes pleins de fanatisme, Tyrannion, prêtre de Bacchus, et Olympius, professeur sacré, ἱεροδιδάσκαλος, qui enseignait tour à tour aux sanctuaires d'Alexandrie et de Canobus. Trouva-t-il aussi de l'écho dans le Musée du Sérapéum, ou dans quelque autre débris d'association de savants ou de philosophes ? Je crois que non, par la raison que sa doctrine n'avait rien de scientifique. Du moins la philosophie chrétienne ne s'en mêla pas. La police de l'Église, qui était déjà celle de l'État, n'y vit qu'un foyer d'intrigues superstitieuses, et ordonna la démolition du sanctuaire de Sérapis. Mais la philosophie polythéiste demeura aussi étrangère à cet acte que la philosophie chrétienne. En effet, Olympius, qui prétendait s'y opposer, ne compte pas plus parmi les philosophes qu'Antonin lui-même ; et l'enseignement scientifique continua au Musée du Sérapéum

(1) *Vitæ Sophist.*, p. 59.
(2) *Ibid.*, p. 60.
(3) *Ibid.*, p. 62.
(4) *Ibid.*, p. 62 et 63.

comme auparavant. Ce que je viens de rappeler se passait en 391. Or, quoique plusieurs écrivains affirment que la démolition fut complète ; quoique Eunape dise qu'on mit des moines au Sérapéum, et qu'il n'y eut plus désormais que des philosophes indignes de ce nom, s'occupant de toutes sortes de niaiseries, les faits démentent ces assertions. D'abord Théon professe au Musée les mathématiques, à la fin du quatrième et au commencement du cinquième siècle. Sa fille Hypatie enseigne la philosophie avec éclat, ayant pour auditeurs de futurs évêques, et sans que l'enseignement chrétien s'y oppose. Elle n'est attaquée que par le fanatisme, que par le peuple, qui prend parti pour son archevêque lorsqu'il voit Hypatie prendre parti pour le préfet de la ville. Ce sont là des querelles et des intrigues qui se rattachent sans doute à la lutte des idées, mais qui ne doivent pas en prendre la place dans l'histoire. L'enseignement en fut troublé, mais il se maintint. Quand, vingt-cinq ans après la démolition du Sérapéum, la famille de Proclus, qui habitait Constantinople, voulut envoyer ce jeune homme à la plus célèbre école de philosophie de son temps, elle l'envoya à Alexandrie. Or il y trouva, à côté des professeurs de grammaire, de rhétorique (1), de mathématiques et de jurisprudence, tous païens, et dont quelques-uns l'invitaient à leur table pour l'entretenir dans ses idées religieuses, deux philosophes (2), le platonicien Hiéroclès II et le péripatéticien Olympiodore I. Hiéroclès s'attachait aux écrits de Pythagore, sur lesquels il a laissé un commentaire (3), et à ceux de Platon, qu'il prenait dans le sens d'Ammonius, ainsi que nous le voyons dans les extraits que Photius fait de son ouvrage sur la Providence, qui d'ailleurs existe encore (4).

(1) Héron, le mathématicien ; Orion, d'une famille sacerdotale, et Léonas, chez qui il fut en pension. V. Marinus, Vita Procli, § VIII.

(2) Vita Procli, § IX.

(3) Comment. in aurea carmina, ed. Needham, Lond. 1742.

(4) Ed. Morello, Par. 1597. — Hieroclis opp., ed. Pearson, Lond. 1673. 2 vol. 8°.

C'était, sur la question des divisions religieuses, un penseur aussi modéré que son homonyme, gouverneur d'Alexandrie au commencement du quatrième siècle, avait été ardent. Un de ses disciples, Énée de Gaza, passa même aux doctrines chrétiennes. Olympiodore, représentant de la science ancienne d'Alexandrie, esprit critique et éclectique, comme le voulait l'intérêt du siècle, commentait Platon. Il en écrivait une biographie qui se trouve dans son commentaire du Ier Alcibiade, et qu'on a publiée avec les dialogues de Platon lui-même (1). Dans son enseignement, il s'élevait un peu au-dessus de l'intelligence de ses auditeurs. Proclus seul le comprenait, et le répétait à ses condisciples.

Proclus, on le voit, était là à la meilleure école. Il lisait déjà Aristote assez facilement, et inspirait à son professeur un tel attachement, que ce dernier lui destinait sa fille. Mais Proclus avait d'autres penchants que cette philosophie exacte et critique qu'on lui enseignait dans les écoles publiques. Il aimait ce mysticisme de sanctuaire, cette doctrine plus enthousiaste que sobre qu'on avait constamment exilée d'Alexandrie. Voyant que les philosophes de cette ville, dit son biographe, ne comprenaient pas les écrits d'Aristote d'une *manière digne de son esprit*, il résolut de laisser là ces gymnases (2). Ce qui lui convenait, ce n'était pas le platonisme rendu plus scientifique par Olympiodore interprétant Aristote, c'était le platonisme rendu plus mystique par Pythagore ou par Jamblique. Ce qui l'aurait fixé dans Alexandrie, c'eût été la tendance d'Antonin et d'Olympius, qui n'existait plus dans Alexandrie. Antonin était mort fort tranquillement, de vieillesse. Hypatie et Synésius eussent peut-être, à son défaut, satisfait le jeune enthousiaste. Mais l'une était morte, l'autre enlevé au polythéisme. Proclus apprit que cette tendance avait émigré à

(1) V. les quatre dialogues publiés par Fischer.
(2) Vita Procli, § IX.

Athènes auprès de Plutarque II, dans la personne de Syrianus. Proclus se hâta donc, *averti par la déesse* (de Byzance) (1), de joindre Plutarque et Syrianus. A peine âgé de vingt ans, c'est-à-dire, l'an 434 de notre ère, il se rendit à Athènes, et s'y constitua le disciple d'un enseignement tout opposé à celui d'Alexandrie, mais tout semblable à celui de Plotin, de Porphyre, de Jamblique, d'Édésius, et d'autres *exilés* de l'Égypte grecque.

Sa philosophie étant qualifiée vulgairement d'alexandrine, si faussement que ce soit, je dois, avant de parler des derniers philosophes de cette ville, faire voir comment elle se distingue de l'enseignement alexandrin, et à quoi elle se rattache.

(1) Marinus, Vita Procli, § VIII.

CHAPITRE XIX.

PROCLUS, OU LA PHILOSOPHIE FAUSSEMENT DITE ALEXANDRINE A ATHÈNES.

Athènes était alors ce qui pouvait le plus tenter le jeune Proclus, un foyer de polythéisme encore notable, et une école philosophique qui alliait, à un peu de science, beaucoup de théurgie, et une étude spéciale des oracles de l'Orient. Le chef de cette école, Plutarque II, fils de Nestorius, professait, comme tant d'autres, un grand culte pour Aristote et pour Platon ; mais il vénérait avec sa famille les textes de cette sagesse chaldaïque dont Jamblique avait fait l'histoire, dont Édésius et son école faisaient leur aliment. Auprès de lui s'était réfugié Syrianus, fils de Philoxène, qui avait d'abord cherché la vérité dans Alexandrie, mais qui s'était détaché de là, n'y trouvant pas le mysticisme qu'il lui fallait. Proclus entendit pendant deux ans Plutarque, qui le traita comme on l'avait traité dans la famille d'Olympiodore. Il le logea, et lui expliqua le Phédon de Platon et quelques livres d'Aristote, en l'exerçant à la rédaction de ses leçons (1). Mais il le prépara surtout à cette

(1) Il étudia surtout Τὰ περὶ ψυχῆς.

doctrine secrète et mystique qui était un des privilèges de sa famille. Plutarque mort, Syrianus continua cette initiation en lisant avec Proclus, dans l'espace de deux ans, *tous les ouvrages* d'Aristote. Il le mena alors d'Aristote à Platon. De Platon, on passa à Plotin et à Jamblique, c'est-à-dire, des problèmes de la philosophie proprement dite aux mystères de la théologie et de la théurgie.

Telle était, depuis Nestorius, la marche de cette école (1). Or on voit, par ces tendances, qu'elle se rattachait à celle d'Édésius et de Maxime, quoique les rapports de Plutarque avec ces philosophes ne soient pas connus. En effet, tout ce qu'on sait de lui, c'est qu'il était né vers l'an 350, et que son éducation philosophique était tombée sous les règnes de Jovien et de Valens. Probablement il avait entendu Priscus et Prohérésius, sinon Eustathe ou Chrysanthe. Des disciples s'étaient groupés autour de lui ; et sa famille, composée d'un fils, Hiérius, d'une fille, Asclépigénie, d'un gendre, Archiades, et de la fille de celui-ci, appelée aussi Asclépigénie, formait en quelque sorte, par son activité et ses ramifications, le pendant de celle d'Eustathe, dont la femme, Sosipatra, était pythonisse, et le fils Antonin hiérodidascalos dans les sanctuaires de Canobus et d'Alexandrie (2). Dans l'une et l'autre de ces familles, on professait le même mysticisme et le même respect pour l'Orient. Dans celle de Nestorius, on possédait les oracles de la Chaldée et les écrits orphiques (3). Syrianus lui-même n'y serait pas entré, s'il n'avait eu ces prédilections. Il commentait la métaphysique d'Aristote, cela est vrai ; mais il ajoutait à chaque proposition une doctrine de complément ou de rectification (4), et faisait

(1) Marinus, Vita Procli, c. 28.

(2) Marinus, c. 12. — Suidas, s. voc. Plutarch. Nest. — Photius, c. 242. — Synes. Epist. 17.

(3) Marinus, c. 28.

(4) Syrian. in Aristot. Metaphys. — On peut voir, p. 6 et p. 29 [ed. Venet.], un exemple de la manière dont l'auteur procède à l'égard d'Aristote et de

voir comment les pythagoriciens et les platoniciens pouvaient répondre aux objections du Stagirite (1). On voit par là qu'il considérait la philosophie d'Aristote comme une introduction à celle de Platon, et celle-ci comme une introduction à la théologie d'Orphée. En effet, il mettait d'accord Platon, Orphée et Pythagore. Il professait cependant une sorte d'admiration pour le chef du Lycée, et enseignait avec assez de distinction pour attirer à ses leçons Archiades, Hermias d'Alexandrie, Ædesia, femme d'Hermias, Nicolas de Lycie, et Domninus de Larisse ou de Laodicée (2). Mais on ignore si ces personnages vinrent tous le trouver à Athènes, ou s'il les avait instruits avant de quitter l'Égypte. Ses soins achevèrent l'éducation philosophique de Proclus, à qui Asclépigénie, fille de Plutarque, expliqua les oracles des Chaldéens, qu'elle tenait de son aïeul Nestorius par son père Plutarque, ainsi que les traditions sur les grandes orgies et la théurgie. Tout cela, elle l'enseigna si bien à Proclus, que ce dernier obtint par les lustrations *chaldéennes* une apparition d'Hécate, et qu'au moyen d'une *ynge*, ou d'une petite sphère hécatique, il put donner, dit Marinus, de la pluie à l'Attique desséchée (3).

Telles étaient les études et les dispositions d'esprit de Proclus, lorsque la mort de son dernier maître l'éleva dans la première et unique chaire de philosophie qui restât dans Athènes. Cette chaire était acquise au mysticisme, qui n'abjurait pas l'esprit scientifique et critique, mais qui le subordonnait aux traditions sacerdotales et aux oracles de la Chaldée. Proclus, dont l'instruction était complète, qui avait étudié non-seulement l'art oratoire, la législation romaine et les mathématiques, mais spécialement les ou-

Platon sur la question des *idées*, citant à l'appui de Platon Jamblique et Plotin, Cf. Traité du Beau, éd. Creuzer, p. 186.

(1) Voir les titres de ses écrits perdus, dans Fabricius, IX, 358.

(2) Photius, c. 241. — Suidas, sub vocib. Syr. Herm. Ædes. Domn. — Marin., c. 12, 13, 26.

(3) Marin., c. 26.

vrages d'Aristote, y compris la physique et l'astronomie, maintint à l'école ce double caractère. Il entrait même dans ses vues de développer et d'élargir l'enseignement de ses deux prédécesseurs, de rétablir à Athènes un cours de philosophie embrassant l'ensemble des études qui avaient jadis illustré l'Académie et le Lycée. La science était l'objet de ses plus chères affections. Mais cette science, il ne la séparait pas de la religion ; et, voyant périr ensemble la philosophie et le polythéisme, il se flatta d'abord de sauver l'une par l'autre, puis quelque chose de l'une et de l'autre. Sa véritable pensée est dans ces mots : Qu'il aimerait à soustraire aux hommes de son temps tous les autres livres, le *Timée* et les *Oracles* exceptés, beaucoup de choses étant mal entendues, faute d'études préparatoires (1). C'était s'annoncer à la fois philosophe et pontife. Il fut l'un et l'autre. Il développa singulièrement la science de l'école Plotinienne, avec tous les éléments d'ascétisme et de théurgie orientale qu'elle tenait de Jamblique, et qui avaient tant grandi dans les familles d'Eustathe et de Plutarque. Mais s'il travailla à son œuvre de professeur et de pontife avec tout l'enthousiasme de la piété, il y travailla d'abord sans faveur, et bientôt sans espoir. Ne jouissant plus d'aucune liberté publique, obligé de cacher sa doctrine intime ; ne pouvant la communiquer que dans des conférences qu'on ne rédigeait plus (2) ; ne célébrant son culte qu'en secret (3) ; forcé quelquefois, malgré ces précautions, de se dérober par la fuite aux rigueurs de la loi, il répétait sans cesse à Athènes ce que disait, en d'autres termes, Antonin desservant les autels de Sérapis à Alexandrie, qu'il était le dernier membre de la chaîne hermaïque.

(1) Marinus, Vita Procli, c. 25.

(2) Συνουσίαι ἄγραφοι.

(3) Un sanctuaire d'Esculape lui demeura accessible pendant quelque temps : Marinus raconte que Minerve éplorée lui demanda un asile. Cela veut dire, sans doute, qu'il retira chez lui une statue de la déesse, compromise dans le lieu public où elle se trouvait.

Proclus ne se décourageait pas néanmoins. Dans une maison retirée, auparavant habitée par son père et son grand-père spirituels (Syrianus et Plutarque), située près du temple d'Esculape et celui de Bacchus, ayant vue sur le Parthénon, il vivait tour à tour d'illusions et de désenchantements, au milieu du progrès accéléré d'une religion, d'une philosophie et d'une législation qui mettaient fin à toutes ses affections. Son disciple Marinus idéalise cette situation tant qu'il peut. A l'entendre, Proclus fut plus qu'un sage. Il refusa les plus brillantes alliances. Cachant sa vie ascétique, ses opérations de théurgie, ses purifications orphiques et chaldéennes; initiant ses disciples aux mystères de la religion par ceux de la science; composant des hymnes et rédigeant des commentaires sur Platon et sur Ptolémée; prodiguant ses conseils aux hommes d'État et aux gens de lettres; se délassant le soir avec des philosophes et jouissant du commerce de quelques intimes, surtout de celui de Minerve, d'Apollon, de Pan, fils de Mercure, et d'Esculape, qui l'honorèrent d'une faveur spéciale, il fut, comme Plotin, plus qu'un génie divin. Esculape vint lui baiser les genoux, comme Minerve lui demanda l'hospitalité. Membre de la chaine sacrée qui remontait à Hermès, comme la chaine gnostique remontait à Ophis, son âme, qui avait animé le corps de Nicomaque comme celle de Pythagore avait animé le corps d'Euphorbe, il parvint à la contemplation des types éternels à force de se retirer et de se recueillir (1). Il y a plus: pontife de tous les dieux et adorateur de tous les mystères, observant les rites des Phrygiens et les jours néfastes des Égyptiens, universalité qui constituait suivant lui le vrai philosophe, et étudiant avec ferveur les traités de Jamblique sur les vertus théurgiques, il parvint à cette pureté qui est l'absence de toute passion. Il s'y appliquait jusque dans ses rêves, où figuraient ses plus pieux

(1) Marinus, c. 21, c. 29.

prédécesseurs et les plus savants interprètes des vers orphiques.

Il faut faire, dans ces légendes biographiques, la part de la poésie et celle de l'histoire; car si l'on admettait, d'après Marinus, que l'enseignement philosophique de Proclus ne fut qu'une théologie, qu'une sorte d'apologie mystique du polythéisme, ou je ne sais quelle initiation aux dogmes des sanctuaires renversés, on tomberait dans une grande erreur. Ces choses percent dans le système de Proclus, mais ce système appartient à la philosophie. A la vérité, il n'est plus pour nous qu'un ensemble de théories tombées en ruines, que la dernière expression du mysticisme polythéiste, banni d'Alexandrie ; mais ce mysticisme se rattache à Platon, et il parle d'autant mieux le langage de la science, que Proclus était un savant plus complet.

Écrivain actif et fécond, dont la carrière fut pleine, Proclus a laissé un grand nombre d'ouvrages. Les uns appartiennent aux sciences. Ce sont : deux livres du mouvement, tirés du troisième livre de la physique d'Aristote (1) ; un résumé d'astronomie d'après Hipparque, Aristarque et Claude Ptolémée (2) ; un traité de la Sphère ; une paraphrase du *Tétrabiblos* attribué à Ptolémée; quatre livres de Commentaires sur le premier livre des *Éléments* d'Euclide ; un traité d'astrologie sur les éclipses de lune ; un commentaire sur l'ouvrage d'Hésiode, *des Travaux et des Jours*, tous publiés et appréciés dans l'histoire des sciences. Les autres appartiennent à la philosophie ou aux lettres. Ce sont les suivants : deux livres de chrestomathie grammaticale ; six livres sur la Théologie de Platon, mais contenant plutôt celle de l'auteur et celle de ses maîtres que celle du chef de l'Académie (3) ; une Introduction

(1) Éditions de Patricius, de Velsius et de Forcadellus.
(2) Édition de Bâle et traduction de G. Valla.
(3) Édition d'Émilius Portus.

élémentaire à la Théologie, en deux cent douze propositions (1); un commentaire du Timée de Platon, en cinq livres, écrit par l'auteur dans la force de l'âge, à vingt-huit ans (2), mais incomplet, expliquant à peine le tiers du Timée, contenant plutôt les opinions des premiers néo-platoniciens, de Plutarque, de Numénius, d'Origène le philosophe païen, de Porphyre, de Jamblique et de Syrianus, que celles de Proclus, livre dominé par l'idée que le germe de toutes les doctrines se trouve dans Platon, que le Timée renferme tout le platonisme, et qu'il faut y découvrir un sens logique, un sens éthique, un sens physique, un sens théologique (3); un commentaire sur le Premier Alcibiade (4); des leçons faites sur la République de Platon; un commentaire sur le Parménide, en six livres [un septième livre a été ajouté par Simplicius]; un traité de la Providence et du destin; dix Doutes sur la Providence (5); un petit traité du mal (6); quatre hymnes au Soleil, à Vénus et aux Muses (7); dix-huit arguments contre les chrétiens, ou plutôt contre la non-éternité du monde.

Ces arguments se trouvent dans les dix-huit livres de Jean Philoponus [disciple d'un Ammonius qui était disciple de Proclus] sur l'éternité du monde, ouvrage dirigé contre Proclus, mais qu'un successeur de ce dernier, Simplicius, combattit à son tour.

A ces ouvrages, qui se sont conservés et qu'on a publiés, Proclus en avait joint d'autres qui se sont perdus, ou n'ont pas encore vu le jour. Parmi les perdus, je remarque un traité sur le *Cratylus*, un commentaire sur les *Harmoniques de Claude Ptolémée* et d'autres ouvrages de science. Parmi

(1) Édition de Creuzer.
(2) Marinus, Vita Procli, p. 31, ed. Fabric.
(3) Cf. Olymp. Vita Platon., p. 588.
(4) Édition de M. Cousin.
(5) Édition de Fabricius.
(6) Édition du même.
(7) Édition de Morell.

les conservés, se trouvent un traité sur le discours de Diotima qui figure dans le Banquet de Platon (1); des commentaires sur le *Phédon* (2), le *Philèbus*, le *Phèdrus* ou d'autres écrits de Platon, et sur les *Ennéades* de Plotin; un livre sur la *Théologie d'Orphée;* dix livres sur les *Oracles*, d'après Porphyre, Jamblique et Syrianus; un *Commentaire* sur *Homère*; un traité des *Dieux d'Homère*; un livre sur l'*accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon* [le philosophe Hiéroclès, que Proclus avait connu à Alexandrie, démontrait l'accord de Platon avec Orphée et les Oracles (3)]; un traité des trois monades intellectuelles [la vérité, la beauté et la symétrie]; et enfin deux livres de théurgie (4).

Ce seul coup d'œil sur les écrits de Proclus montre ce philosophe en homme de science. En effet, quoiqu'il appelle sa doctrine une *mystagogie vers l'Un*, il cultivait les mathématiques et l'astronomie, suivait volontiers les écrits d'Aristote, et considérait la physique et la logique, ou la dialectique inférieure, comme des études aussi nécessaires que la dialectique supérieure. Mais pour lui la vraie science, c'était cette dernière, qui contemple les êtres. Il ne la regardait toutefois comme certaine qu'autant qu'elle était préparée par l'autre; et pour Proclus comme pour Platon, la science de prédilection, c'est l'Éthique.

Cependant l'Éthique n'est qu'un moyen; elle n'est pas la science finale; ce n'est pour l'âme qu'une lustration par laquelle elle se rend digne de la contemplation divine.

Proclus n'a ni le génie de Platon ni celui de Plotin; mais, élevé par des professeurs très-savants, il apprécie la science en philosophe avant de la subordonner à l'intuition ou à la révélation en mystique. Il sait ce qu'en ont pensé Parmé-

(1) Pag. 187.

(2) Marin. Vita Procli, c. 12.

(3) Dans le 4e livre du traité de la Providence et du destin, dont Photius donne des extraits.

(4) V. Fabric. Biblioth. gr., t. IX, p. 426.

nide, Socrate et Platon. Il profite de toutes leurs théories. La philosophie est pour lui la contemplation ou l'intuition des êtres par la composition ou la décomposition des idées (1). La science, dit-il, n'est pas un ensemble de notions venues de l'âme à la suite des impressions fugitives et vaines du monde sensible. Ce monde ne donne pas de science (2). Les notions que les sensations laissent dans l'âme, ne fournissent que l'empirisme des sophistes (3). Les raisonnements même dont elles deviennent l'objet pour l'âme et les principes qu'elle en tire, en géométrie et en arithmétique p. e., constituent bien une science, mais n'ont pas de fondement certain, absolu (4). Ce fondement, c'est l'intelligible, νοητόν, que ne donne pas la perception externe, que saisit la conception, νόησις. Celle-ci atteint les choses dans leur être, leur essence et leur cause (5). En effet, elle arrive à la connaissance des causes. Or connaître les causes de ce qui est, c'est là *savoir*. La vraie philosophie ne dédaigne pas le raisonnement; mais au-dessus de la dialectique élémentaire, qui raisonne, elle place la dialectique supérieure, qui contemple (6). Le vrai philosophe s'élève donc des choses sensibles aux *idées*.

Mais il ne s'en tient pas là ; car il lui faut arriver aux causes des idées, causes intelligibles et distinctes de leurs produits (7).

Au lieu d'arriver à la science par voie d'induction, Proclus y arrive par voie d'intuition, par la contemplation de la cause première ou des causes et des essences de tout.

Est-ce là une science, une connaissance véritable? Et l'intuition qui la donne est-elle l'effet d'une révélation divine, comme le voulait Philon, ou celui d'une conception supé-

(1) Comment. Tim. p. 236.
(2) Comment. in Alcib. II, 235. III, 103. In Parmen. V, 275. In Tim. 31.
(3) In Tim. 21.
(4) De Provid. c. 21 et 22.
(5) In Parm. V, p. 150. In Alcib. III, 105.— Theol. Sec. Plat. IV, 16.
(6) Comm. in Parm. IV, p. 111.
(7) Comment. in Rempubl. Plat. p. 423.

rieure à l'état ordinaire de l'âme, comme le voulait Plotin? Dans le premier cas, c'est de l'enthousiasme [Dieu dans l'homme]; dans le second, c'est du mysticisme.

Proclus ne fut pas enthousiaste comme Philon, mais il fut encore plus mystique que Plotin; et son mysticisme plus complet lui montra une science plus haute dans une union plus intime avec l'intelligible (1). Toutefois il est ascétique comme Plotin, il attribue la capacité de l'intuition à un état de pureté morale qui résulte d'une sorte de régénération, et qui est à ses yeux une sorte de simplification (ἅπλωσις) ou d'unification (ἕνωσις) (2).

Le but véritable de la philosophie de Proclus ne fut donc pas d'avancer la science en général, ou la science de l'union avec l'Un. Son but fut d'avancer cette union elle-même. En effet, dans la pensée de Proclus, il n'y avait rien de nouveau à chercher; la science était faite; elle existait depuis Hermès; Platon l'avait, sinon enseignée, du moins connue tout entière; il ne s'agissait plus que de l'appliquer à la vie.

Ainsi, le vrai dessein de Proclus est religieux. Cela se comprend. Hiérophante de tous les cultes et dernier membre de la chaîne hermaïque, il lutte contre un ensemble d'écoles, d'institutions et d'idées où tout est religieux, où tout est foi et enthousiasme, où la science n'est qu'un moyen secondaire. Lui aussi doit donc faire de la science un moyen secondaire, et c'est moins d'une philosophie pure que d'une théologie philosophique que s'occupe le dernier des néoplatoniciens. Aussi selon lui, comme selon saint Chrysostome, la philosophie doit conduire à la purification. Seulement il vise de plus à la théurgie, science dernière, ensemble d'opérations et d'initiations ayant pour but d'enlever l'âme au domaine de la matière, et de lui conférer ou de

(1) Theol. Sec. Plat. IV, c. 19. — Comm. Parm. V, p. 264. VI, 68. — Dix doutes, c. VI.

(2) De Prov. c. 24.

lui rendre cette pureté primordiale où elle avait les dons du prophétisme et de la mantique (1).

Il est à remarquer que Proclus est, sur la destinée de l'homme, plus hardi que Plotin, qui ne promettait l'union avec le Suprême qu'à l'âme redevenue intelligence pure, tandis que le disciple de Syrianus cherche à démontrer au contraire que cette union avec l'Un ou le premier Dieu est l'effet de la seule existence, tout ce qui est étant uni comme émané de l'Un. Il n'est donc pas besoin, pour arriver à l'Un, de quelque énergie ou de quelque effort de pensée ; l'âme n'a pour cela qu'à faire appel à ce qu'elle est (2).

Proclus ne prouve pas cette théorie, et quelques indications sur sa méthode sont ici nécessaires pour le faire comprendre.

Il y a trois méthodes : la *symbolique*, ou celle d'Orphée ; la *figurée*, ou celle de Pythagore ; l'*enthéastique*, ou celle de Platon. Or, selon Proclus, l'enthéastique seule révèle la vérité du *divin* en lui-même. Proclus est ἐνθεαστικός : il voit le divin par l'intuition. Il l'est pourtant avec sobriété, sachant bien ce qu'il fait et s'en rendant compte, sinon avec l'indépendance d'un philosophe créateur, du moins avec celle d'un penseur qui sait justifier son choix. En effet, il donne les raisons pour lesquelles il préfère Platon, qu'il invoque toujours comme une autorité à Pythagore et à Orphée ; Platon, dont il explique les obscurités, les incertitudes, les contradictions, les vues hasardées, avec une habileté merveilleuse ; Platon, à qui il sacrifie constamment Aristote, dont les opinions dissidentes ne sont à ses yeux que des altérations (3). Il ne veut jamais être que l'interprète de Platon (4). Au fond, il en modifie tout le système, soit d'après Plotin, qu'il ne nomme pas, soit d'après Porphyre, Jamblique, les opinions orientales, et même celles de Crantor,

(1) Theol. Plat. I, 25.
(2) Theol. Plat. ed. Porti, lib. I, c. 4, p. 9.
(3) Comment. in Tim. p. 77. — Parmen. IV, p. 26, 27.
(4) In Alcib. prim., p. 226, ed. Creuzer.

d'Atticus et de Plutarque (1). Mais, en raison de la science de Platon, il l'admire sans cesse. « Quoique sa méthode, dit-il, soit celle du *dialogue* et de la *dialectique*, il a une science supérieure qui domine chez lui la voie de la recherche et de la discussion, une science qui remonte au monde des intelligences, à une source céleste, celle des idées mêmes que l'âme tient, non pas de ce monde, mais du monde intelligible, son berceau. »

Voilà à quels points Proclus s'attache pour en faire sa méthode enthéastique. Or rien n'est pour lui au-dessus de la science divine qu'elle donne. Et c'est bien une sorte de doctrine mystique, ce n'est pas le simple dogmatisme qu'il professe. Ce n'est pas la science critique qu'il prend pour source de sa doctrine. Au-dessus de son amour pour l'étude règne, dans son âme religieuse, la passion de la lumière divine. Dans une douce et sainte intimité avec elle, gît le terme de toute spéculation, le repos de l'âme. La foi qui unit les hommes aux dieux, les dieux entre eux et à l'Un, au Bon, voilà la source du repos et de la félicité la plus harmonieuse (2).

Proclus, témoin des miracles de la foi chrétienne, prêche donc la foi payenne. Et à ce signe on voit que la philosophie grecque, qui a commencé par être une théologie et qui en est redevenue une, a parcouru un cycle complet.

Au surplus, la philosophie conserve dans Proclus une partie de son empire. Aussi tout en donnant dans quelques-uns de ses traités, et surtout dans sa *Théologie de Platon* (3), la préférence à la méthode enthéastique, il en suit une autre presque toute syllogistique, dans l'espèce de résumé qu'il fait de sa doctrine, sous le titre d'*Éléments de théologie*, ouvrage comparable en quelque sorte à celui où Porphyre

(1) Comment. in Tim. p. 84 et suiv.
(2) In Alcibiad. Prim., p. 18. — Theol. Platon. I, 25.
(3) Εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν βιβλία ἕξ.

donne un abrégé de la doctrine de Plotin. Seulement sur toutes ces questions Proclus est en contradiction avec lui-même, comme il se contredit sur la question de l'intuition.

En effet, il soutient d'un côté que nul n'est philosophe s'il n'est devenu pur et un avec l'Un, et affirme d'un autre côté que c'est en vertu de son être, de son existence et de la connexion de tous les êtres, que l'âme saisit le suprême.

On voit pourtant la vraie pensée du philosophe à travers ces contradictions si nombreuses. Ce n'est pas sans la purification préalable qu'il prétend parvenir à l'Un ; ce n'est pas sans passer par la ἁπλῶσις. L'Union existe naturellement, et même pour les êtres privés de γνῶσις et de ἐνέργεια; mais il faut la rétablir, et le principe de Proclus donne à sa théorie une force que n'avait pas celui de Plotin. Tous les êtres étant liés, toutes les idées le sont également. Plus un être est rapproché de l'Un et plus il est élevé, plus aussi est étendu l'ensemble de ce qu'il contient, de ce qui est émané de lui, et plus sont grandes ses facultés. De là vient que Proclus doute si peu de la certitude de sa doctrine, et que, dans quelques-uns de ses écrits, il argumente constamment, par voie de syllogismes, sur l'Un, les dieux et leurs classes, comme sur des objets qui se prêtent aux notions les plus positives.

Cette méthode syllogistique, qui intervient quelquefois dans sa méthode enthéastique, fait que, dans les livres de Proclus, le nouveau platonisme prend un degré de netteté qui lui manquait jusque-là. Mais il faut dépouiller son langage de tout ce qui est ornement, vaine éloquence ou exagération mystique. Proclus en principe nous y autorise. Il rejette lui-même la poésie, et recommande les mathématiques, « qui débarrassent l'intelligence des choses sensibles et grossières (1). »

En effet, il y a pour lui, le spiritualiste, deux mondes :

(1) In Tim. p. 18. — De Provid. c. 12, 31, 33.

l'un intelligible, le monde de Dieu et de ses puissances; l'autre sensible, le monde des créatures. Or celui-ci n'est qu'une image de l'autre. La science philosophique a donc deux branches, dont l'une traite de Dieu et des *Intelligibles;* l'autre, du monde et des choses sensibles (1) : la première, c'est la *théologie;* la seconde, la *physiologie*; et il ne faut de poésie ni dans l'une ni dans l'autre.

Cela paraît très-net et très-antipoétique. Mais il en est de cette division et de ces théories comme de toutes celles qu'on trouve chez les philosophes grecs : l'auteur qui l'a faite ne s'y conforme pas lui-même dans ses écrits. Elle n'exprime que sa pensée générale. Proclus s'y conforme si peu en pratique, qu'on saisit le mieux, je crois, les théories de ce philosophe en les distinguant en métaphysique ou dialectique supérieure, en dialectique inférieure et en éthique.

(1) Theol. Plat. lib. I, c. 3. — In Tim. p. 4 et 5.

CHAPITRE XX.

DIALECTIQUE SUPÉRIEURE ET THÉOLOGIE DE PROCLUS.

Les notions de dialectique supérieure ou de métaphysique n'occupent pas de place à part dans les théories de Proclus, mais elles y sont données avec soin, et les idées fondamentales de son système ne se comprendraient pas sans elles. Je montrerai donc d'abord comment il entend l'existence, la possibilité, la réalité, la cause première, le mouvement, la matière, les corps, la substance, l'éternel, le mortel et l'immortel, l'émanation, la participation et le retour au divin, le fini et l'infini, l'Un et le multiple.

C'est dans la première partie de sa *Théologie élémentaire*, qui se compose de 211 paragraphes ou *chapitres*, et qui est une sorte d'introduction à son système, que Proclus expose ces notions. Il y joint des démonstrations auxquelles on peut recourir, mais qui n'y ajoutent rien, et que je supprimerai le plus souvent. Voici ses idées fondamentales :

Tout ce qui est, sort d'une cause première (1). Est existant ce qui est cause par lui-même, et non pas effet d'une autre cause. Tout ce qui est, est en mouvement ou immobile (2).

(1) Cap. 11, ed. Creuzer, p. 19.
(2) C. 14.

S'il est en mouvement, il y est mis par un autre ou par lui-même. Il est un premier immobile qui donne le mouvement à tout le reste. Parmi les choses qui sont en mouvement, ce qui se meut soi-même est le *premier*. Parmi celles qui mettent en mouvement, est le premier ce qui est immobile (1). Ce qui naît d'une cause qui n'est pas en mouvement a une existence incommutable. Car tout ce qui est doit être considéré, quant à sa cause, comme analogue à son principe. Quant à son existence et à la participation, il n'est qu'image.

L'existence implique une faculté ou possibilité interne, et une réalité active [ἐνέργεια].

La faculté interne [δύναμις] est parfaite ou imparfaite. Celle qui conduit à la réalité active est parfaite. Celle qui a besoin d'un autre pour y arriver est imparfaite. Elle a besoin d'un but, d'une fin qui est dans un autre, et au moyen duquel elle devient parfaite. Ainsi tout ce qui naît ou devient, devient par une possibilité parfaite et une possibilité imparfaite. Il est dans la nature de ce qui est corporel de souffrir; dans la nature de ce qui est incorporel, d'agir. Tout ce à quoi un autre participe, quoiqu'il en soit détaché, demeure dans cet autre, dans le participant, par une faculté intérieure non détachée. Tout ce qui se connaît soi-même peut retourner à soi-même. Car il est évident que ce qui retourne à soi par une réalité active se connaît soi-même, le connaissant et le connu étant le même. Tout ce qui est toujours est d'une possibilité intérieure et infinie [ἀπειροδύναμον]. Tout ce qui devient sans cesse [τὸ ἀεὶ γινόμενον] a une possibilité intérieure et infinie de devenir. Or tout ce qui est vraiment est vraiment infini, non pas quant à la multitude ou à la quantité, mais quant à la possibilité intérieure. Tout ce qui est éternel est; mais tout ce qui est n'est pas éternel.

(1) Q. 15.

Pour qui sait le gnosticisme, ces principes, exposés dans les chapitres 11 à 115 de Proclus, sont simples et clairs. Ils font la base de la théologie de ce philosophe, qui n'est que sa théorie sur l'Un. Puisée aux mêmes sources que tout le reste, elle se trouve *éparse* dans sa Théologie de *Platon*, son commentaire sur le *Timée*, l'*Alcibiade* et le *Parménide*. Elle est résumée un peu systématiquement dans la *Théologie élémentaire*, sorte d'abrégé de la théologie des Ennéades plotiniennes, fait à la manière de celui de Porphyre, dont Proclus profite plus d'une fois. Cet ouvrage est serré, logique, un peu obscur sans doute à cause de sa concision, mais d'une facture savante, et d'une valeur philosophique qui n'a jamais été méconnue (1). Mais rien n'est nouveau dans ces théories. Les idées de *génération* et d'émanation qui, suivant Proclus, amènent successivement le *second*, le *troisième*, et, de série en série, le *dernier*, ne sont au fond que les idées de Plotin. Toutefois, Proclus apporte à cet ancien fond quelques modifications qui méritent notre attention. Ainsi, il subdivise davantage la Divinité, comme il subdivise l'Intelligence et l'Ame. Il a plus de divinités secondaires, ou du moins il nuance et distingue les divinités plus que n'avaient fait ses prédécesseurs dans l'école (2). Plotin, par exemple, voulait conserver à l'idée de Dieu l'idée de l'unité. Proclus, moins craintif à cet égard, dit que Dieu étant l'origine doit nécessairement produire une pluralité qui lui soit semblable, *divine* et *unitaire* [ἑνιαῖος] (3). Il multiplie donc à l'infini les divisions ou les nuances du divin. Par suite du système des déploiements ou des émanations, il admet des dieux *hypercosmiques* et des dieux *cosmiques*, des dieux *intelligibles* et des dieux *intelli-*

(1) Franc. Portus a publié ensemble à Hambourg, l'an 1618, in-folio, les deux principales sources de la Théologie de Proclus, la *Theologia platonica* et la *Theologia elementaris*.

(2) Theol. element. c. 7, 6, 113.

(3) *Ib.*, c. 113.

à l'Intelligence est l'Intelligence imparticipable. A la tête de tout ce qui participe à l'Être est l'être. L'Être est avant la vie, la vie avant l'intelligence. Tout ce qui est est fini et infini à cause du premier *Étant*. Tout ce qui vit a le mouvement en lui-même, à cause de la première Vie. Tout ce qui est cognoscible l'est à cause de la première Intelligence; car le premier de toute connaissance est dans l'intelligence, qui est le premier connaissable. Tout est en tout [πάντα ἐν πᾶσιν], et toutes choses sont proprement dans chacune. En effet, dans l'Être même est la Vie et l'Intelligence; dans la Vie est le εἶναι et le νοεῖν, et dans l'Intelligence le εἶναι et le ζῆν. Le *être* de l'Intelligence est doué de la faculté de connaître [γνωστικόν], et la Vie est connaissance [ἡ ζωὴ γνῶσις].

Dans chaque ordre, ce qui participe (μερικόν) peut participer à la monade supérieure de deux manières : par sa totalité propre, ou par ce à quoi il peut prendre part en cet ordre. Toute intelligence particulière participe à l'unité première [ἑνάδος πρωτίστης] élevée au-dessus de l'intelligence par la totalité et par l'unité particulière [ἑνάδος μερικῆς] qui lui est coordonnée. Chaque âme participe de même au tout [à l'Universel], à cause de l'Ame universelle et de l'Intelligence particulière; et chaque corps particulier participe, à cause de la nature universelle et de l'âme particulière, à l'Ame universelle.

Dans chaque série, les premiers participent par analogie à ceux de la partie supérieure. Dans chaque série intellectuelle, quelques intelligences sont admises à participer aux dieux; d'autres sont des intelligences simples. Dans la série des âmes, quelques-unes participent aux intelligences; d'autres sont des âmes simples. Dans les natures corporelles, quelques-unes participent à l'âme; d'autres sont de simples natures corporelles. Les intelligences les plus avancées sont seules unies à Dieu. Il en est de même des âmes, des corps. Les premiers de chaque ordre ont la forme de ceux de l'ordre précédent.

Tout ce qui est vraiment est ou antérieur à l'éternité, ou dans elle, ou participant en elle. Tout éternel primitif a substance et réalité active. Tout immortel est éternel, mais tout éternel n'est pas immortel. Ce qui est entre les choses absolument éternelles et celles qui sont dans le temps est, sous certains rapports, éternel; sous d'autres, temporel. Il est à la fois *étant* et *devenant*.

Tout ce qui est vraiment est du fini et de l'infini. Il est infini en tant qu'il est possibilité intérieure infinie. Il est fini en ce qu'il n'a pas de parties, et qu'il est monogène, un d'espèce. Avant tout ce qui se compose du fini et de l'infini, il existe le premier fini et le premier infini. Toute possibilité intérieure est finie ou infinie. Toute multitude ou pluralité de possibilités intérieures infinies dépend d'une première infinité [ou de l'Un, qui est le premier infini], qui n'est pas quelque faculté intérieure à laquelle un autre participe, mais qui est par elle cause de tout ce qui est. Toute chose première, dans chaque série, communique de sa propriété à chaque série. Toute cause séparable [ou *séparée*, αἴτιον χωριστόν] existante en vertu d'elle-même, est à la fois partout et nulle part. En effet, en vertu de la transmission de sa faculté intime, elle est partout. En vertu de l'essence qui n'est pas confondue avec ce qui est dans l'espace et de la pureté extraordinaire, elle n'est nulle part. Mais, en vertu de la communication de sa faculté intérieure, elle est encore partout.

Tout ce qui est imparticipable, en tant qu'il est imparticipable (ἀμέθεκτον), ne subsiste pas par une autre cause; mais il est cause et principe des choses auxquelles d'autres participent, et il en est ainsi du principe dans chaque série. Ce principe n'est pas un engendré [ἀρχὴ πᾶσα καθ' ἑκάστην σειρὰν ἀγέννητος]. Chaque série de choses générales remonte à une cause et un principe auquel autre chose ne participe pas; et tout ce à quoi autre chose ne participe pas remonte au principe unique de tout. A la tête de tout ce qui participe

à l'Intelligence est l'Intelligence imparticipable. A la tête de tout ce qui participe à l'Être est l'être. L'Être est avant la vie, la vie avant l'intelligence. Tout ce qui est est fini et infini à cause du premier *Étant*. Tout ce qui vit a le mouvement en lui-même, à cause de la première Vie. Tout ce qui est cognoscible l'est à cause de la première Intelligence; car le premier de toute connaissance est dans l'intelligence, qui est le premier connaissable. Tout est en tout [πάντα ἐν πᾶσιν], et toutes choses sont proprement dans chacune. En effet, dans l'Être même est la Vie et l'Intelligence; dans la Vie est le εἶναι et le νοεῖν, et dans l'Intelligence le εἶναι et le ζῆν. Le *être* de l'Intelligence est doué de la faculté de connaître [γνωστικόν], et la Vie est connaissance [ἡ ζωὴ γνῶσις].

Dans chaque ordre, ce qui participe (μερικόν) peut participer à la monade supérieure de deux manières : par sa totalité propre, ou par ce à quoi il peut prendre part en cet ordre. Toute intelligence particulière participe à l'unité première [ἑνάδος πρωτίστης] élevée au-dessus de l'intelligence par la totalité et par l'unité particulière [ἑνάδος μερικῆς] qui lui est coordonnée. Chaque âme participe de même au tout [à l'Universel], à cause de l'Ame universelle et de l'Intelligence particulière; et chaque corps particulier participe, à cause de la nature universelle et de l'âme particulière, à l'Ame universelle.

Dans chaque série, les premiers participent par analogie à ceux de la partie supérieure. Dans chaque série intellectuelle, quelques intelligences sont admises à participer aux dieux; d'autres sont des intelligences simples. Dans la série des âmes, quelques-unes participent aux intelligences; d'autres sont des âmes simples. Dans les natures corporelles, quelques-unes participent à l'âme; d'autres sont de simples natures corporelles. Les intelligences les plus avancées sont seules unies à Dieu. Il en est de même des âmes, des corps. Les premiers de chaque ordre ont la forme de ceux de l'ordre précédent.

première est le *Dieu pensé*, la seconde le *Dieu pensé et pensant*, la troisième le *Dieu pensant*. Dans la troisième, ce Dieu rentre en lui-même (1).

Proclus aime beaucoup ces jeux triadiques, et envisage chacune de ses triades sous toutes ses faces. Il serait sans intérêt de l'y suivre jusqu'au bout. Ce qui vaut mieux que ces théories elles-mêmes, ce sont les idées de monothéisme qu'il y rattache, et qu'il traite avec grand soin en face du christianisme, mais non pas avec grand bonheur. En effet, s'il n'admet qu'un dieu, il parle trop d'une pluralité de dieux, et ses sources pouvaient donner mieux que ce qu'il en tire (2). Tout nombre divin, dit-il, est un de sa nature. Il est une pluralité de dieux, cela est évident, puisque chaque ordre de choses est présidé par son principe; mais cette pluralité est une de sa nature (3). Tout dieu est une unité (ἑνάς) parfaite, et toute unité parfaite est un dieu (4). Tout dieu est supérieur à l'Être, à la Vie et à l'Intelligence (ὑπερούσιος, ὑπέρζωος καὶ ὑπέρνοος) (5). Car s'il est une unité parfaite, tandis que ces choses, οὐσία, ζωή et νοῦς, ne sont pas des unités parfaites, il est évident que tout dieu leur est supérieur.

Tout dieu est participable (μεθεκτός), hormis l'*Un* (6), et tout dieu est mesure de ce qui est. Toute pluralité de ce qui est est mesurée par les unités divines (7). Tout ce qui est dans les dieux a été en eux antérieurement, en vertu de leur propre nature, qui est une de son essence, et élevée au-dessus de l'être [ὑπερούσιος]. Or, si elle est au-dessus de l'être et une, elle n'est point participante (8). L'unité [la *Hénade*]

(1) C. 14. p. 144.
(2) V. Plotin, p. 753 sq. ed. Bas. — Porphyr. Sentent. c. 28, p. 245. — Jamblich. De Myst. Aeg. VIII, 2, p. 258, ed. Gale.
(3) Procli Instit. Theol. c. 113.
(4) *Ib.* c. 114.
(5) *Ib.* c. 115.
(6) C. 116.
(7) C. 117.
(8) C. 118. Cf. Theol. Plat. I, 24, p. 14. III, 1, p. 123.

ils sont le fini primitif et l'infini primitif sortis de Dieu, qui est la cause du mixte ; et ce qui est sous ce point de vue considéré comme cause, est un *quatrième*. Le Dieu, le fini, l'infini et le mixte, forment donc une sorte de *tétrade* ou de quaternaire. Il y aurait même une *pentade*, si le Dieu n'était pas lui-même la cause du mixte.

Le mixte procédant du premier, du fini et de l'infini, est *triadique*. Il est monade, puisqu'il participe à l'un, et dyade, puisqu'il participe aux deux ; mais il est triade parce que, dans tout mixte, il y a nécessairement ces trois : beauté, vérité, symétrie (1).

Il y a donc pour Proclus une première triade ainsi composée : le fini, l'infini, le mixte.

Il en est une seconde qui, selon les règles du gnosticisme et du principe de l'émanation, est nécessairement analogue à la première, mais qui n'est pas toutefois la même. Le premier terme en est ce qu'on appelle *Un*, divinité, substance ; le second, ce qu'on appelle *possibilité ou faculté intérieure* ; le troisième, ce qui est appelé le *second étant*, c'est-à-dire la vie connue intellectuellement.

La première triade est *Tout*, mais *noétique*, *monogène* et *pératique*, ou intelligence, unité et limite pure. La seconde de même est *Tout*, mais devenue la vie, l'infini. Enfin la troisième, émanée des deux premières, avec les propriétés du mixte, ce n'est plus seulement la vie intellectuelle, c'est aussi le multiple, comme chose connue, et l'être ou le *οὐσία* (2). Elle reflète toutefois la première, et les trois ne diffèrent que comme le *persévérer*, le *progresser* et le *revenir*. Toutes trois énoncent d'une manière mystique la cause incognoscible du premier Dieu : l'une révèle son ineffable unité, l'autre l'abondance des possibilités ou facultés intérieures, la troisième la parfaite émanation de l'être (3). La

(1) C. 9. p. 136.
(2) C. 12 et 13, p. 140, 141, 142.
(3) C. 14, p. 143.

dogmatique qu'il donne à ses idées, et le soin avec lequel il embrasse tout et descend jusqu'aux *lieux* terrestres. Tout ce qui participe à l'attribut divin (c. 139, ἰδιότης θεία) et ce qui est divinisé, dit-il, est l'Être premier et suprême. Et tout ce qui participe aux unités divines commence par l'Être et finit dans la nature corporelle, les possibilités ou facultés intérieures des divinités procédant jusqu'aux lieux derniers et terrestres. En effet, les dieux sont présents partout, et chaque chose participe à leur présence conformément à son ordre et à sa faculté intérieure. Ce qui est défectueux fuit les dieux. Mais tout est glorifié par eux. Tout est entraîné par eux. Rien n'a ni mesure ni ordre en dehors d'eux, car les dieux sont plus puissants que ce qui est émané d'eux.

A ces propositions, la plupart belles et pures, mais froides en comparaison des idées chrétiennes qu'elles devaient balancer, Proclus en ajoute une série d'autres qui sentent le polythéisme. En effet, elles s'étendent sur les propriétés de chaque ordre de divinités, sur les émanations du développement divin et sur leur marche circulaire, où la fin rejoint le commencement, sur les rapports des ordres inférieurs avec les ordres supérieurs, sur le caractère *paternel*, *générateur*, *accompli*, *conservateur*, *vivifiant*, *auxiliant* (ou *providentiel*), *démiurgique* (ou créateur) et *anagogique* des divinités ou du divin (1). A ces théories se rattachent des principes de purification et d'anagogie ou de *retour*, qui montrent, avec les doctrines gnostiques des premiers siècles de notre ère, des analogies frappantes, qu'aucun historien de ces systèmes ne paraît avoir remarquées, que nul du moins n'a expliquées jusqu'ici.

Plusieurs Éons, notamment le πατρικός qui se trouve dans l'Éogonie des Gnostiques, et dont personne n'a voulu s'occuper, se trouvent expliqués dans ces chapitres de Proclus (2).

(1) Ch. 146 à 159.
(2) Proclus dit : πᾶν τὸ πατρικὸν ἐν τοῖς θεοῖς πρωτουργόν ἐστι. C. 151

des dieux est supérieure à l'être. Il en est de même de leur bonté (1).

Tout dieu possède en lui-même, dans son existence propre, la précognition, la providence des choses générales : elle est dans sa nature (2). C'est une énergie antérieure à l'intelligence. Les dieux prévoient tout ou pourvoient à tout à cause de leur être, parce qu'ils sont « la bonté. » Ils remplissent tout de cette bonté, qui est avant l'intelligence. Toute divinité a par sa nature une bonté, une puissance unique et une connaissance cachée, incompréhensible aux natures secondaires. Si elle pourvoit aux choses générales, c'est qu'elle a une faculté de gouverner ce qui doit être régi par la Providence. C'est à cause de cette faculté, qui est invincible, incirconscrite et existante pour tout, que les dieux ont tout rempli d'eux et se sont tout soumis (3).

Toute divinité, quoiqu'elle prenne soin des choses secondaires, demeure ce qu'elle est. Elle ne s'abaisse pas à ces choses, ne se diminue pas par elles, et reste ce qu'elle est, unité pure (4). Toute divinité est ineffable et inconnue aux êtres secondaires, à cause de son unité *supra-essentielle*. Mais elle peut être connue par ce qui participe à elle (5). C'est pourquoi le premier seul est inconnu, parce qu'il est imparticipable.

Dans ce qui suit, Proclus expose la théorie des attributs que possèdent les dieux des diverses séries, celle des rapports qu'ils ont entre eux et avec le Dieu suprême, qui est l'Un et le Bon. Cela n'est ni bien curieux ni bien nouveau ; car tout cela repose sur les théories générales de Plotin. Mais ce qui doit être remarqué, c'est la forme syllogistique et

(1) C. 119.

(2) Τὸ πρώτως προνοεῖν ἐν τοῖς θεοῖς· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα πάντα μετὰ θεοὺς ὄντα διὰ τὴν ἐκείνων μετουσίαν προνοεῖ. Τοῖς δὲ θεοῖς ἡ πρόνοια συμφυής ἐστιν. C. 120.

(3) C. 121..

(4) C. 122.

(5) C. 123.

dogmatique qu'il donne à ses idées, et le soin avec lequel il embrasse tout et descend jusqu'aux *lieux* terrestres. Tout ce qui participe à l'attribut divin (c. 139, ἰδιότης θεία) et ce qui est divinisé, dit-il, est l'Être premier et suprême. Et tout ce qui participe aux unités divines commence par l'Être et finit dans la nature corporelle, les possibilités ou facultés intérieures des divinités procédant jusqu'aux lieux derniers et terrestres. En effet, les dieux sont présents partout, et chaque chose participe à leur présence conformément à son ordre et à sa faculté intérieure. Ce qui est défectueux fuit les dieux. Mais tout est glorifié par eux. Tout est entraîné par eux. Rien n'a ni mesure ni ordre en dehors d'eux, car les dieux sont plus puissants que ce qui est émané d'eux.

A ces propositions, la plupart belles et pures, mais froides en comparaison des idées chrétiennes qu'elles devaient balancer, Proclus en ajoute une série d'autres qui sentent le polythéisme. En effet, elles s'étendent sur les propriétés de chaque ordre de divinités, sur les émanations du développement divin et sur leur marche circulaire, où la fin rejoint le commencement, sur les rapports des ordres inférieurs avec les ordres supérieurs, sur le caractère *paternel*, *générateur*, *accompli*, *conservateur*, *vivifiant*, *auxiliant* [ou *providentiel*], *démiurgique* [ou créateur] et *anagogique* des divinités ou du divin (1). A ces théories se rattachent des principes de purification et d'anagogie ou de *retour*, qui montrent, avec les doctrines gnostiques des premiers siècles de notre ère, des analogies frappantes, qu'aucun historien de ces systèmes ne paraît avoir remarquées, que nul du moins n'a expliquées jusqu'ici.

Plusieurs Éons, notamment le πατρικός qui se trouve dans l'Éogonie des Gnostiques, et dont personne n'a voulu s'occuper, se trouvent expliqués dans ces chapitres de Proclus (2).

(1) Ch. 146 à 159.
(2) Proclus dit : πᾶν τὸ πατρικὸν ἐν τοῖς θεοῖς πρωτουργόν ἐστι. C. 151.

Ces théories sur les dieux se complètent par celles sur les intelligences, qui forment le second ordre des choses divines, et celles sur les âmes émanées des intelligences, qui en forment le troisième ordre.

Ces théories pourraient se détacher de la théologie, sous le titre de Pneumatologie, de Noologie ou de Psychologie. Mais, au fond, les Intelligences célestes, le Monde intelligible, le Monde intellectuel, le Paradigme, le Démiurge et les Idées, font si bien partie de la théologie de Proclus, qu'elles la complètent. Elles forment, sans la clore, la meilleure transition à sa Physiologie. En effet, suivant Proclus, tout ce qui est vraiment un Être et qui est rattaché aux dieux [τὸ τῶν θεῶν ἐξημμένον] est divin et imparticipable. Toute intelligence divine est de l'espèce de l'*Un*, ou *unique* (ἑνοειδής) et accomplie. Toute intelligence est sans partie, ἀμέριστος, simple [ἁπλοῦς] et non engendrée [ἀγέννητος] (1). La première Intelligence est d'elle-même; elle produit les autres et leur communique la substance, car tous les seconds êtres ont reçu leur essence (ὕπαρξιν) du premier.

Toute multitude d'unités qui participe à l'Intelligence imparticipable [ἀμεθέκτου] (2) est intellectuelle. Toute intelligence est participable ou imparticipable. Si elle est participable, ce sont les âmes *hypercosmiennes* ou les âmes *encosmiennes* qui y participent.

La première ne connait qu'elle. Dans les autres séries, chacune connait elle-même et ce qui est avant elle.

Toute intelligence a *éternellement* l'être, la puissance ou possibilité intérieure, et l'énergie. Toute intelligence fonde par la cognition ce qui est après elle. La création repose sur la cognition, la cognition sur la création (ἐν τῷ ποιεῖν), c'est-à-dire que penser c'est créer. Toutes les notions [idées, espèces ou formes, car le mot εἴδη prend toutes ces accep-

(1) Comment. in Parmen., t. IV, p. 208, ed. Cousin.
(2) D'autres lisent à tort μεθεκτοῦ.

tions] intellectuelles sont aussi bien les unes dans les autres que chacune est par rapport à elle ou séparément. Toute intelligence, comme plénitude d'idées [ou bien espèces ou formes, εἴδη], embrasse, l'une plus, l'autre moins d'idées; et les intelligences supérieures en ont d'autant plus de générales, que celles qui viennent après elles en ont plus de particulières.

Toute idée intelligible [νοερόν εἶδος] est fondement ou substance [ὑποστατικόν] de choses éternelles [ἀϊδίων]. Toute intelligence participable est ou divine, en ce qu'elle vient des dieux, ou simplement intellectuelle. A toute intelligence divine participable participent des âmes divines.

Voilà les idées fondamentales de Proclus. Nous verrons dans l'Éthique comment les âmes se subdivisent, à l'instar des intelligences dont elles sont émanées; comment les unes, celles qui sont divines, restent les compagnes des dieux, tandis que les autres descendent dans des enveloppes matérielles, et habitent le monde.

Le paradigme de l'Univers et le Démiurge sont les deux intelligences qui jouent le rôle le plus important dans l'un et l'autre monde, l'intelligible et le physique. Ils forment comme les lieus des deux, et leurs noms nous conduisent de la théologie à la physiologie ou à la cosmologie de Proclus.

CHAPITRE XXI.

PHYSIOLOGIE OU COSMOLOGIE.

L'intime liaison entre la cosmologie et la théologie, qui est propre à tous les systèmes de l'Orient, l'est aussi au système de Proclus, qui n'est qu'une amplification de celui de Plotin. Selon l'idée la plus générale que les philosophes de l'Orient se font du monde, c'est un être animé, un grand corps doué de vie, occupé par un génie, une divinité, une puissance qui l'anime. C'est un ζῶον. Proclus conserve cette idée, qui a passé de l'Orient dans la science et dans le langage des écoles grecques. Pour lui aussi, comme pour Plotin, le monde est un corps animé, ou plutôt une âme douée d'un corps (1). En effet, dans l'Univers l'âme est pour Proclus supérieure au corps; c'est elle qui est le premier; elle qui est la vie, la puissance qui domine et qui conserve: c'est en elle que consiste proprement le monde (2).

Le monde sensible, corps et âme, n'est d'ailleurs que la copie d'un paradigme supérieur, qui est l'intelligible de l'intelligence créatrice. Il est du dernier rang des intelligibles

(1) Comment. Tim. p. 139.
(2) *Ib*. p. 82 et 92. — Theol. Platon. § 20 et 188.

[sans cela le monde ne pourrait s'y rattacher directement], mais il est, sinon le plus beau des intelligibles en général (1), du moins des intelligibles *vivants*, et il possède dans toute leur perfection les attributs dont le monde est la reproduction moins parfaite.

En effet, c'est un principe admis dans toutes ces doctrines, que l'émané ou le créé est inférieur à son archétype. Cependant *le monde*, fait d'*après* le paradigme, n'est pas fait *par* lui. L'univers est l'ouvrage du Démiurge. C'est là l'intelligence par excellence; car si toute intelligence est indivisible, si tout indivisible est éternel, si tout éternel demeure invariable, il est évident que toute intelligence demeure ainsi, et à plus forte raison l'intelligence créatrice [illegible] (2). En effet, cette intelligence fait partie de la triade intellectuelle (3), et elle est à son tour une triade, quoiqu'elle soit unité en son essence.

Voilà le Démiurge. Il est pour le monde ce que l'*Un* est pour l'*universalité des Êtres* (4). Il est intelligence et en soi-même, mais il est inférieur au paradigme; il est dans l'ordre intellectuel ce que le paradigme est dans l'ordre intelligible (5). Le paradigme est le type du monde; le Démiurge n'en est que la cause et la puissance ouvrière (6).

Proclus tient beaucoup à établir le Démiurge contre celles des écoles grecques qui ne l'admettaient pas. Cette puissance qu'on rencontre dans les systèmes fondés sur l'idée de l'émanation, et que Platon et Pythagore avaient prise en Orient, que le christianisme proclame sous le nom de Logos, les doctrines contemporaines de Proclus et le Gnosticisme la professaient hautement. Proclus la pose contre les péripaté-

(1) Comm. Tim. p. 132. — Theol. Plat. l. V, c. 12.
(2) Comment. in Parmen. t. IV, p. 208, ed. Cousin.
(3) *Ib.* p. 136. — Theol. Plat. l. V, c. 12, 13, 16. — Comm. Parmen. t. IV, p. 208.
(4) Comm. Parmen. t. IV, p. 35.
(5) Comment. Tim. p. 99.
(6) *Ib.* p. 102.

ticiens, les épicuriens et les stoïciens, et il décrit ainsi les six opérations qui caractérisent la création du Démiurge :

1° Intelligence lui-même, il fait naître l'Intelligence, l'Ame et la Vie du monde (1) ; 2° il engendre avec la nécessité le corps du monde, les choses mortelles (2) ; 3° il ordonne et dispose la matière, fait éradier de lui-même les *Idées*, et donne la forme aux êtres inférieurs (3) ; 4° il donne à l'Ame du monde l'intelligence, et au corps l'âme (4) ; 5° il donne à chaque ordre son essence, ses facultés, son domaine et son rang, en rattachant l'inférieur au supérieur (5) ; 6° il oblige les âmes d'entrer dans la génération, ce qui accomplit son œuvre (6).

Le Démiurge n'a pas été créateur seulement en un temps, il crée sans cesse, maintient dans le monde l'ordre, l'unité et la substance, est présent à tout, anime tout et conserve tout. En effet il est bon, et la bonté conserve. C'est le mal qui détruit (7).

Le Démiurge étant le créateur, Proclus enseigne évidemment une sorte de dualisme dans le sein du monothéisme, auquel il sacrifie l'ancien polythéisme. Toutefois son Démiurge n'est pas la cause suprême, il n'est que l'intermédiaire entre Dieu et l'univers. Il est en rapport permanent avec le Dieu suprême, et ne fait que les œuvres de ce Dieu. En un mot, il joue à peu près le rôle que le Philonisme attribue au Logos. En ordonnant le monde, il imite, autant qu'il est en lui, les opérations de Dieu, dont il transmet les dons à la nature, suivant le but de la Bonté suprême (8).

Mais il n'est pas une simple abstraction. Il produit sans cesse, en vertu même de son existence. En lui le *Penser* (νοεῖν)

(1) Theol. Plat. l. V, c. 15, 20.
(2) Comm. Tim. p. 95, 309.
(3) Comment. in Parm. t. IV, p. 208, cf. p. 8.— Com. Tim. 82.
(4) Theol. Plat. lib. V, c. 15.
(5) Theol. Plat. lib. V, 17. VI, 6. — Comm. in Tim. p. 83.
(6) Theol. Plat. lib. V, c. 20.
(7) Comm. Parm. t. VI, p. 236. — Comm. Tim. p. 34, 68, 97.
(8) Comm. Tim. 24. — Theol. Plat. lib. V, c. 17.

et l'*Exprimer* (λέγειν) sont le *Créer* (ποιεῖν). Sa parole (ὁ λόγος) est la production, la création ; son être est le Produire (1). Si nous distinguons en lui la conception et l'action, c'est que nous avons besoin d'analyser pour reconnaître (2). En elle-même la parole n'est que l'image de la conception, car elle met en dehors ce qui était en soi, et fait d'une monade un nombre ; mais dans le Démiurge, ou le Dieu qui établit le monde, qui classe les êtres et qui englobe la multitude en une *unité*, la parole et la conception sont une seule et même chose (3). La conception, la parole et l'action étant une seule et même chose, la création de l'univers et son organisation sont de pures œuvres de l'intelligence.

Cependant l'univers n'est pas une chose simple. Il n'est pas primitif. Il est mixte, au contraire, et dans sa formation il intervient encore un élément important, les idées ou espèces, εἴδη.

Proclus fait l'historique des *idées*. Il parle des oracles et de Pythagore, qui les ont découvertes ; de Zénon, de Socrate et de Platon, qui les ont enseignées clairement (4). Il démontre qu'*il y a des idées* (5). Elles sont dans le Démiurge. C'est par les idées qu'il se manifeste, et ces idées sont à la fois les causes et les types des choses sensibles. Le monde est un plérome d'idées ou d'espèces. Il faut que ces choses soient d'abord dans ce qui est la cause du monde. Car ce qui est cause a fait le soleil, la lune, l'homme, le cheval, et absolument toutes les idées ou espèces qui sont dans l'univers. Ces espèces ou idées sont donc d'abord dans la cause de l'univers, et il s'y trouve un autre soleil, outre celui qui est visible, un autre homme. Et pareillement pour chaque

(1) Comm. Tim. p. 88, [illegible], 119, [illegible], 238, 302, 307. — Comm. Parm. t. IV, p. 196. V, p. 6, 7, 12.

(2) Comm. Tim. p. 106, [illegible].

(3) Comm. Tim. p. 302, 307. — Theol. Plat. V, c. 16.

(4) Comm. Parm. IV, [illegible], [illegible]. V, [illegible].

(5) *Ib.* t. V, p. 7, 8.

idée ou espèce. Les idées sont avant les choses sensibles, et leurs causes sont *démiurgiques* ; elles créent selon le mode (λόγος), qui est, avant toute chose, dans la *cause unique* du monde entier (1). Ce qui pourrait donner une idée de la nature des types, ce serait, par exemple, la pensée, la conception de l'artiste, laquelle est à la fois la notion et le pouvoir de la réaliser (2). C'est pour cela même, dit Proclus, qu'un platonicien ancien les avait nommées causes et paradigmes des êtres immortels (3). Il ne se trompait pas; mais Aristote se trompe quand il les dit ou les individus eux-mêmes, ou des mots vides de sens (4). En effet, les idées ne sont ni de simples notions nées de notre intelligence (5), car ces notions ne sont pas à elles et en elles-mêmes, ni de simples perceptions de phénomènes (6), ni les germes des individus, car ces germes sont inintelligents, ni les individus : ce sont des essences en soi, toujours identiques à elles-mêmes (7). Conceptions supérieures à ce qui est sensible (8) ; unités et monades ; unités en tant qu'elles sont en soi dans le premier paradigme ou le troisième terme de la triade intelligible ; monades en tant que ce sont les conceptions du Démiurge manifestées dans le monde qu'elles ont produit et ordonné (9), elles existent hors du monde pures de tout mélange (10). Finies en nombre, elles sont infinies en puissance (11). Elles sont éternelles, et ne cessent de créer (12).

(1) Comm. Parmenid. t. V, p. 8.
(2) Comm. Parm. IV, 152, 153.
(3) Comm. Parm. V, 136.
(4) *Ib.* IV, 151. V, 244.
(5) *Ib.* IV, 151.
(6) *Ib.* IV, 152.
(7) *Ib.* IV, 150, 151.
(8) *Ib.* V, p. 9, 10.
(9) *Ib.* IV, 15, 16, 28, 151. V, 17, 18, 52, 38, 126, 176.
(10) Theol. Plat. IV, 29. Com. Parm. IV, 173.
(11) Com. Parm. V, 138.
(12) Com. Tim. p. 28. Com. Parm. IV, 173.

Quant à leur classification, on dirait au premier aspect qu'elles ne forment que trois grandes divisions : les idées *intelligibles* [νοερά], les idées *intellectuelles* [νοητά] et les idées *sensibles* [αἰσθητά](1). Mais d'abord la première de ces classes forme comme un domaine à part, élevé au-dessus du Démiurge (2), et ensuite chacune des deux autres se subdivise encore. Proclus parle non-seulement d'idées SENSIBLES, mais d'idées *naturelles* ou *physiques*, qu'il faut placer au-dessus d'elles et au-dessous des idées *psychiques*, qui sont la raison ou la parole, le λόγος.

Mais quelle est l'intervention précise des idées dans l'univers, dans sa création ou dans son organisation ?

Après les idées intelligibles viennent les idées intellectuelles, ensuite les idées psychiques, qui en sont la première image conçue (raison) et exprimée (parole) ; puis les idées naturelles, qui participent aux intelligibles par les psychiques, et en sont l'activité vivante ; et enfin les idées sensibles, images psychiques et inséparables de la matière, et la disposant à recevoir la forme (3). De tout ce qui existe en permanence, il y a idée. Il y a idée de l'être intellectuel, de l'âme logique, de l'âme alogique, de la nature, de la terre, de l'eau, du feu, des corps, ces supports de l'âme, de la matière, de l'homme, des animaux, des plantes (4). Il n'y a pas idée de ce qui périt, mortel et contingent, des individus, des couleurs ou des arts vulgaires, du laid et du mal ; car le laid et le mal n'existent que par rapport à nous, et non par rapport à l'univers (5). Mais il y a idée des qualités, de l'essence, de l'identité, de la différence, de la ressemblance, de la justice, du bien, du beau, de la tempérance, de la vertu, des sciences, de l'arithmé-

(1) Com. Parm. IV, 150, 151, 170, 173.
(2) Com. Parm. t. V, p. 43, ed. Cousin.
(3) Com. Parm. t. IV, p. 14, 16. V, 17, 18, 167, 241. VI, 169.
(4) *Ib.* V, 43-55. IV, 81.
(5) Chap. 6 du traité du mal. Tim. p. 113-116.

tique, de la géométrie, de l'astronomie, de la musique.

Comment les idées agissent-elles sur les choses? les créent-elles? Cette question, Proclus la résout surtout par la *communion* (κοινωνία) ou la *participation* (μέθεξις), termes qu'il affectionne pour exprimer les rapports entre les idées et les choses. Ces comparaisons, dit-il, et ces images, celles de miroir et de cachet [employées par les Gnostiques], ou celle d'émanation, n'expliquent pas à elles seules ces rapports, cette *participation*; mais toutes, prises ensemble, la font un peu comprendre. Toutefois, comme il s'agit d'un effet produit sur des corps par des substances ou des espèces qui ne sont pas corps, il ne faut prendre de ces images que ce qui en est applicable. Selon Proclus, l'idée agit par son essence même, par son εἶναι; et il parle sans cesse d'un ποιοῦν, d'un αἴτιον τῷ αὐτῷ εἶναι (1). Les idées sont essence, vie et intelligence. Elles produisent donc ces choses. Elles perfectionnent les êtres; elles leur confèrent leur caractère commun, l'ordre et l'harmonie; elles fournissent à la pensée la méthode, et à l'esprit la définition.

Mais l'idée n'agit point matériellement; la participation du sensible à l'idée se fait par le Démiurge, qui est pour les êtres sensibles ce que l'Un est pour tous les autres (2). Le Démiurge et la Bonté sont le lien de la participation (3).

Cependant le *paradigme*, le *Démiurge* et les *idées*, ne sont pas encore toutes les puissances créatrices et ordonnatrices de l'univers. La plus rapprochée du *corps* de l'univers, la plus unie avec lui et la plus propre à lui communiquer son action, c'est l'Ame du monde. C'est avec elle que les idées communiquent, et par elle qu'elles gouvernent l'univers; que l'Intelligence en est devenue l'auteur. Elle n'aurait pu le créer sans l'Ame (4). En effet, un monde animé par une

(1) Comm. Parm. V, 77.
(2) *Ib.* 76.
(3) Comm. Parm. p. 79, 80.
(4) Comm. Parm. V, 76. — Theol. elem. § 193. — Comm. Tim. p. 123.

intelligence ne comporte pas l'idée d'une génération. *Il est l'effet d'une émanation de Dieu.* Quand donc on demande le véritable créateur et le vrai mode de la création, on a tort : l'univers n'a eu ni créateur ni création. Il est une émanation (1). Il y a plus. Le monde animé par l'Ame, qui participe à l'Intelligence, laquelle participe à Dieu, devient lui-même cause de ses actions ; et si le corps ne peut se mouvoir que par une cause externe, l'Ame du monde a la faculté de se mouvoir en vertu de sa nature propre. Elle est à la fois, en ligne ascendante, l'image de l'Intelligence, par laquelle image elle est celle de Dieu ; et en ligne descendante, cause et type des objets sensibles qu'offre son corps ou son véhicule, l'univers matériel (2).

Cela était enseigné depuis longtemps, et cette théorie dominait même dans l'école platonicienne, ainsi que la doctrine de l'occupation par l'univers de toute l'étendue ou de l'immensité tout entière de l'espace, et celle des attributs de l'univers, qui sont ceux de Dieu même, c'est-à-dire, l'*unité*, la *perfection*, la *beauté*, l'*éternité*, la *félicité* et la *sphéricité*, condition de sa perfection et de sa beauté (3). On en peut dire autant des diverses sphères qu'embrasse la périphérie du monde, des astres de chaque sphère, des individus de chaque astre, des âmes qui les animent, et des distances des corps célestes. Ces distances, que Claude Ptolémée avait établies (4), Proclus les reproduit avec l'érudition scientifique qu'il avait puisée à l'École d'Alexandrie ; et cela n'offre rien de curieux, si ce n'est les développements à la fois plus habiles et mieux liés que Proclus donne à tout l'enseignement de son école. Ce qui présente des points de vue plus

(1) Comm. Tim. p. 89.

(2) *Ib.* p. 42, 310. — Theol. Plat. III, c. 6.

(3) C'est toujours dans le commentaire sur le Timée que sont exposées ces théories.

(4) Theol. element. 129. — Comment. Tim. p. 164, 165, 274, 285, 317, 320, 328.

nouveaux, plus précis, c'est la doctrine que Proclus expose sur le ciel et sur le gouvernement du monde.

L'univers est un composé. Il est âme, image de l'intelligence, et il est corps, matière, véhicule de l'âme. Quoi qu'il soit un dans sa vie générale, un être animé, il a des parties, et ces parties ne sont pas de même nature, n'obéissent pas à la même loi : il est l'image de celui qui l'a fait, il est à la fois un et *plusieurs* (εἷς καὶ πολύς). « Chacun de nous, dit Proclus, est *un* et *multitude.* » Il est évident que la ressemblance de ce d'après quoi l'univers a été fait se retrouve dans ses atomes et dans ses parties. A plus forte raison l'univers, très-grand lui-même, est-il *un* et *plusieurs*. Il est plusieurs, non-seulement d'après ce qui est corporel..., mais encore dans ce qui concerne les *vies incorporelles* qu'il contient ; car il a en lui des démons, des hommes, des animaux, des plantes... Puis le monde est aussi *un* par l'harmonie de ce qui est corporel, par la sympathie physique, par la dispensation d'une seule vie qui lui vient de l'âme entière [ἀπὸ τῆς ψυχῆς τῆς ὅλης, celle du monde], par le *lien intelligible* qui est un. Car un seul souffle, une seule vie, et une seule ordonnance continue, venue de l'*Intelligence*, est dans tout cela. A cause de cela, je dis que l'univers est à la fois *Un* et *pluralité* (1). En effet, si la matière est assujettie aux lois physiques qui sont constantes et immuables, qui sont fatales, l'âme elle-même, dans son union avec la matière, est soumise à cette loi (2). Toutefois, elle n'est pas de cette matière ; elle n'y est qu'engagée ; elle y est seulement mêlée, elle n'est pas confondue avec le corporel. Comme intelligence, c'est à la loi de la Providence, ce n'est pas à celle de la fatalité qu'elle obéit, et l'Ame de l'univers, c'est l'univers. Or, l'univers est entre les mains du Démiurge, image et agent de

(1) Comment. Parm. t. IV, p. 195 et 196.
(2) De Provid. c. VI, VIII, IX.

Dieu, dont le gouvernement est intellectuel. Donc le gouvernement de l'univers est intellectuel (1).

Tels sont les traits principaux de la physiologie ou de la cosmologie de Proclus. Ils nous font pressentir quel est dans ce monde le rôle de l'homme, à quelles lois et à quel ordre de choses se rattachent, d'un côté son corps, d'un autre son âme. Il est évident que le corps et l'âme de l'homme offrent des analogies avec le corps et l'âme de la matière, et que l'homme n'est que la copie, le μικρόκοσμος de l'univers, ce μακρόκοσμος que Proclus nomme plusieurs fois le πάμμεγας κόσμος. Toutefois, avant de passer à l'anthropologie suivie de l'éthique, nous avons quelques mots à dire de la dialectique inférieure, que la pensée de Proclus mettait avant ces études, comme il faisait précéder sa théologie d'une dialectique supérieure, sans que, néanmoins, il ait jamais songé à la traiter comme une branche spéciale de la science philosophique.

(1) Com. Alcib. II, 206. — Theol. Plat. IV, c. 17; V, c. 5, 6, 7, 11. — De Prov. c. VIII. — Comment. in Remp. p. 376.

CHAPITRE XXII.

ANTHROPOLOGIE ET ÉTHIQUE.

Le mot Anthropologie est inconnu à Proclus; la science qu'il désigne ne l'est pas; ce philosophe définit avec soin l'homme, et plus amplement encore les attributs de l'âme, ceux du corps, l'origine de l'un et de l'autre, leur union, les effets de cette union, la supériorité de l'âme, ses facultés et son empire. Toutefois, c'est une science abstraite plutôt que concrète, c'est une psychologie plutôt qu'une anthropologie qu'il enseigne, comme Plotin, Ammonius et Platon. Ce défaut domine jusque dans la définition que Proclus donne de l'homme. L'homme, dit-il, n'est pas la réunion d'une âme et d'un corps (1); l'homme est une âme qui emploie un corps (2), définition vicieuse, qui paraîtrait avoir préparé le mot si erroné de M. de Bonald : « L'homme est une intelligence servie par des organes. » Cela est hardi, mais cela est d'une fausseté palpable.

C'est à la *dialectique inférieure* que Proclus a recours plus particulièrement pour établir sa théorie. J'ai déjà dit qu'il distingue deux dialectiques : l'une supérieure, qui contemple

(1) Comm. Alcib. III, p. 198.
(2) Comm. Tim. p. 533. — Comm. Alcib. II, 199.

les êtres, celle de Parménide; l'autre inférieure, et qui raisonne sur les objets, celle de Zénon. En théorie, il donne évidemment la préférence à la première; dans l'application, il emploie plus souvent la seconde, qui ne se sépare même pas très-nettement de la première. En effet, elle part aussi de la connaissance de l'*idée* à la fois type et cause, donnant la raison de tout (1). Mais elle s'en détache cependant en ce sens qu'elle argumente. Proclus s'attache beaucoup à la remettre en honneur. Toute sa théologie élémentaire en a subi les formes. Il l'aimait, parce qu'elle était de Platon, qui l'avait prise à l'école éléatique. Or il s'attachait à l'arracher à l'oubli où elle était tombée par suite « des altérations d'Aristote, qui l'avait anéantie en voulant la simplifier » (2).

Proclus la traite avec étendue dans son Commentaire de Parménide, dont une partie considérable est consacrée à cet objet (3). Il en rattache les principes à la dialectique supérieure, et la distingue, en résumé, en quatre opérations, dont la première détermine, la seconde divise, la troisième démontre, la quatrième analyse (4). Mais ce n'est là qu'un résumé général de ses opérations. Ce n'est pas celui de ses questions ou de ses argumentations, qui sont bien plus nombreuses. En effet, sur chaque chose il se présente ces six hypothèses ou questions à examiner : *si elle est, ce qui s'ensuit ou ne s'ensuit pas, et ce qui à la fois s'ensuit et ne s'ensuit pas; si elle n'est pas, de même*. Cela fait bien deux fois trois questions partant d'une hypothèse. « Chacune de ces six hypothèses se quadruple suivant la différence de ce qui arrive au sujet. En effet, cela arrive au sujet ou à d'autres, et de deux manières : ou bien quant au sujet lui-même, ou quant aux autres, et dans leurs rapports entre eux, ou dans leurs rapports avec le sujet. Or, si l'on combine ces quatre

(1) Comment. Parm. t. V, p. 258.
(2) *Ib.* p. 289.
(3) Les pages 254 à 29[illegible].
(4) *Ib.* p. 284.

différences avec les six hypothèses, on fera évidemment vingt-quatre hypothèses en tout (1). « Proclus, pour rendre la chose plus claire, pose les questions pour chaque hexade, et montre que, pour chacune des quatre considérations, il résulte d'une hypothèse ou d'une question des conséquences affirmatives, des conséquences négatives et des hésitations, ou des suspensions, des doutes.

C'est d'après cette méthode, descendue des sommités Parménidiennes aux argumentations Zénoniennes, qu'il examine la théorie de l'âme dans ces hypothèses, *si l'âme existe* et *si elle n'existe pas*. Recherchant pour chaque hypothèse 1° ce qui s'ensuit pour elle, 2° ce qui ne s'ensuit pas, 3° ce qui à la fois s'ensuit et ne s'ensuit pas, il considère les six questions sous les quatre points de vue, c'est-à-dire, ce qui s'ensuit, ne s'ensuit pas, s'ensuit à la fois et ne s'ensuit pas, à l'égard de l'âme, à l'égard du corps, pour les corps entre eux, pour les corps à l'égard de l'âme. Cela fait vingt-quatre questions bien posées dans deux à trois pages (2). Néanmoins il ne sort rien d'aussi instructif que d'un résumé sur la théorie de l'âme que Proclus a mis dans sa théologie élémentaire, où il suit la méthode aphoristique et syllogistique. Ce sont vingt-sept petits chapitres qui contiennent cette théorie de l'âme ou plutôt des âmes (3), car les âmes divines y sont comprises comme les âmes humaines. Voici le résumé de ce résumé :

La nature de l'homme est dans l'âme; le corps n'est qu'un instrument pour l'âme, et ce qui n'est que dans le corps *n'est pas en nous* (4). L'origine des deux est autre. L'âme est fondée dans les idées, dans la parole, le λόγος (5). Elle est antérieure au corps; elle n'est pas tout à fait de la même

(1) P. 283.
(2) P. 286, 287, 288.
(3) Chap. 184 à 211.
(4) De Prov. c. 49.
(5) Alcib. III, 144.

essence que l'âme divine, qui est l'âme du monde (1); mais son essence est éternelle (2), et avant son union avec le corps elle était un monde vivant (3). Elle n'était pas âme pure, car déjà les âmes qui devaient s'unir un jour à des corps avaient un *corps;* mais ce corps était immortel, éternel, indivisible, au-dessus de toute souffrance, *apathique*. C'était un corps qui les préparait à l'alliance avec un corps mortel, intermédiaire entre elle et la matière. En un mot, les âmes étaient déjà des ἄνθρωποι (4). Cette origine fait comprendre les attributs de l'âme. Elle est une substance intelligente, éternelle, immortelle, incorporelle et incorruptible. Elle est intelligence et vie, comme l'Intelligence de qui elle est l'image, existante en elle-même, ayant sa cause et son énergie en elle-même (5).

Elle est identique (6); mais elle ne l'est pas comme l'Intelligence *par excellence*. Son identité est comme son essence, intermédiaire entre le corporel et l'intelligible (7). Elle est une, non comme l'Intelligence, car elle a des parties, mais comme le démiurge, qui a plusieurs facultés (8). Elle n'est pas une unité pure, mais elle n'est pas non plus une quantité désordonnée : elle est raison, λόγος, sensibilité ou sentiment de force, θυμός, et affection ou désir, ἐπιθυμία (9).

On voit que l'âme forme une triade analogue à l'Un. Proclus trouve dans l'âme plusieurs autres triades encore qui complètent ses définitions. Il envisage l'âme comme essence, puissance et acte, comme existence, harmonie et forme; il trouve même des triades ou des trichotomies dans son es-

(1) Tim. p. 314.
(2) Theol. element. c. 186, 187.
(3) Tim. 172.
(4) Theol. 207, 208. — Tim. 290, 333.
(5) Theol. c. 186, 187, 188, 189, 191.— Tim. 178, 230, 237.
(6) Comment. in Tim. p. 48, 209.
(7) Theol. Plat. I, c. 20.
(8) Tim. 172, 207.
(9) Tim. 327. Comm. in Remp. 408.

sence et dans son existence (1). Aux triades Proclus joint encore des dyades. Il distingue l'âme divine de l'âme aveugle, l'âme rationnelle de l'âme sensible, l'âme séparable du corps de celle qui ne l'est pas (2). L'âme aveugle, il l'assimile aux phénomènes. Pour ne pas détruire l'unité de l'âme, il dit que l'âme rationnelle sauve cette unité (3). Par son union avec le corps, l'âme est phénomène sous un autre point de vue. Elle appartient au temporel comme à l'éternel, au mobile et au variable comme à l'immobile et à l'invariable. Intermédiaire entre les *intelligibles* et les *sensibles*, elle est *être véritable* à l'égard de ceux-ci, phénomène à l'égard de ceux-là (4).

De ces caractères généraux, Proclus passe aux facultés de l'âme. Il les distingue en deux ordres : les facultés vitales, dont il ne parle pas explicitement, et les facultés intellectuelles, qu'il semble rapporter à ses dyades et à ses triades.

Ainsi à l'âme rationnelle appartiennent : 1° la conception avec le raisonnement, l'opinion et la mémoire ; 2° la représentation sensible ; 3° la sensation, qui en est le plus bas degré (5). A θυμός et à ἐπιθυμία appartiennent les affections et les désirs. Proclus ne range dans aucune de ces trois classes de facultés la *volonté*, qu'il considère comme un attribut essentiel de l'âme, et à laquelle il rattache sa théorie de la liberté. D'un autre côté, il met au-dessus de toutes les facultés la θεωρία, la *contemplation*, qui nous réunit à l'unité divine (6). La contemplation a pour Proclus comme pour Plotin un prix suprême ; elle n'est ni une opinion, ni une intuition, ni un raisonnement : elle est une illumination.

Proclus lui-même le reconnaît, la psychologie forme pres-

(1) Tim. 181, 188.
(2) De Prov. c. 3, c. 31. — Comment. Alcib. II, 257.
(3) Alcib. II, 263. Tim. 190.
(4) Tim. 120, 122, 178, 179, 213, 317, 342. — Alcib. III, 78-80. — Theol. Plat. I, c. 29. — Theol. element. c. 190.
(5) Tim. p. 31.
(6) Comm. Rep. 355.

que toute son anthropologie. En effet, la physiologie, sur laquelle il aurait pu recueillir des notions à l'école médicale d'Alexandrie, le préoccupe fort peu, et il n'aime guère à parler du corps, ces *épaisses murailles de l'âme* (1). Ainsi que ses prédécesseurs Jamblique et Plotin, il méprise trop ce corps pour en faire l'étude. Il en veut à la matière au point qu'il fait la destinée de l'homme plus malheureuse que Plotin, plus digne de secours. On dirait que les idées religieuses de l'Orient, et particulièrement celles de la chute, de la rédemption et de la grâce, si fortement enseignées par le christianisme et devenues dominantes autour de Proclus, avaient pris, dans son anthropologie, le dessus sur toutes les vieilles théories du polythéisme. Du moins, tout en maintenant absolue la distinction de l'âme et du corps, Proclus admet plus que ses prédécesseurs la participation de l'âme aux souffrances du corps. Il distingue du corporel l'incorporel, qui peut méditer sur lui-même; ce que ne peut pas le corporel, composé de parties. Cela démontre une certaine indépendance de l'âme. Toutefois, en posant l'âme cause elle-même de son mouvement, Proclus la fait participer aux mouvements du corps, à ses embarras, à ses « tumultes » et à ses misères. Sur ce point il combat même Plotin, qui prétendait à plus de calme et d'indépendance. Il croit la matière sans force propre: « Affirmer que l'âme ne participe pas aux souffrances corporelles est une erreur d'autant plus grande, que Platon bien expliqué ne l'autorise pas. Le fait réfute cette opinion. L'âme pourrait-elle faillir et pécher si, par son alliance avec le corps, sa raison et sa liberté ne souffraient pas? Et aurait-elle besoin de se relever, de se dépouiller de ce vêtement du siècle, si elle ne le prenait pas pour un temps seulement (2)? » Proclus ne pense donc pas avec Plotin que l'âme qui descend du monde n'y descend

(1) Alcib. III, 18.
(2) Comment. in I Alcib. 76, p. 225.

pas tout à fait, et que sa raison demeure près des dieux (1).

Sur cette question, la descente des âmes, les néoplatoniciens étaient en désaccord (2), les uns disant que l'âme descend tout entière, les autres le niant. Plotin, à cet égard, différa de Platon (3). Proclus est heureux de revenir au maître. Il va même plus loin que Platon, qu'il cite pour sa belle maxime : Ὁ μὲν γὰρ ἀγαθὸς ἄρχων (4). Il admet que l'âme descendue dans le monde participe au mal à ce point que, de l'âme du père, il passe dans celle du fils, et que les sujets prennent part aux péchés de l'autorité. Cette communauté n'est ni le dogme chrétien de la transmission du péché, ni l'idée de Platon. Mais Proclus la justifie par sa théorie sur l'univers considéré comme être doué de vie. Le monde, dit-il, est une unité animée, où se distinguent des unités de familles, des unités de peuples, à ce point liées entre elles, qu'il est juste que les peines communes atteignent les membres de ces unités (5). Ainsi il s'éloigne ici des idées chrétiennes, pour adopter quelques traditions judaïques. Il se rapproche du christianisme et de certaines théories de l'Inde, quand il envisage le corps comme une suite de vêtements ou de couches qui enveloppent l'âme, couches les unes plus subtiles, les autres plus grossières, mais dont il faut se dépouiller comme d'une vieille robe (6). Ce dépouillement [ἀφαίρεσις παντὸς τοῦ ἐνύλου] est successif, périodique. A chaque période, l'âme dépouillée s'élève d'un degré. Mais l'âme n'a pas en elle-même une puissance suffisante pour s'affranchir : il lui faut le secours des démons (7). Proclus dit ailleurs, selon la théorie de l'émanation, que tout émané reste uni à son principe, et garde la

(1) Theol. elem. c. 211.
(2) Stob. Eclog. I, c. 52, p. 902, 908.
(3) Wyttemb. ad Platon. Phædon., p. 210. — Hermias, in Platon. Phædr. c. 28, p. 147.
(4) Comm. in I Alcib. t. II, p. 226, ed. Creuzer.
(5) Dubit. circ. Prov., p. 168, ed. Cousin.
(6) Inst. Theol. c. 209. — Comment. in Alcib. n° 48.
(7) Comm. in I Alcib. n° 89, p. 280 et suiv.

ressemblance de son type (1). Mais il admet, comme les chrétiens et les gnostiques un intermédiaire entre l'inférieur et le supérieur. Ainsi le retour des hommes, loin d'être le pur effet de l'intuition rationnelle ou de la contemplation, n'a lieu qu'à l'aide des démons (2). Par ce secours, l'âme peut s'unir aux dieux ; mais elle ne peut point parvenir au terme, à l'Un (3).

Dans toutes les questions d'anthropologie qui touchent à la morale, ce sont les théories chrétiennes, gnostiques et orientales, qui dominent la pensée de Proclus. L'idée gnostique du πατὴρ ἄγνωστος, qui ne peut être connu des âmes que par l'intermédiaire des Éons et de l'Éon Christos en particulier, semble même planer sur son anthropologie tout entière, et il admet la révélation du Dieu suprême par des intelligences ou des divinités intermédiaires (4).

Ces idées dominent encore plus manifestement son Éthique. L'Éthique est pour Proclus la science par excellence, le couronnement de la philosophie. Aussi l'expose-t-il sans cesse, et avec les soins les plus religieux, soit dans les commentaires de la République, de l'Alcibiade et du Parménide, soit dans la Théologie élémentaire, la Théologie de Platon, les traités de la Providence et du Mal. Partout son Éthique est une science. Elle ressort partout des questions fondamentales. Elle est tout entière où elle doit être, dans la théorie de l'âme considérée sous le point de vue moral, et dans celle des lois ou du gouvernement auxquels elle est assujettie. La connaissance qu'il donne à l'âme du but de son existence, et celle du bien et du mal ; les règles générales qu'il lui trace et les devoirs spéciaux qu'il distingue ; les secours dont ses facultés ont besoin pour accomplir les desseins généraux ou divins et les desseins sociaux qu'il lui

(1) Instit. Theol. cap. 28, 30.
(2) *Ib.* c. 38, 132.
(3) Comm. in I Alcib. p. 63, ed. Creuzer.
(4) Theol. Plat. III, 7, p. 133. — Instit. Theol. p. 119.

assigne ; la destinée d'ensemble et les rapports avec la Providence qu'il lui reconnait ; les biens et les maux, le retour à Dieu et son union avec l'Un, dont il lui présente la perspective — toutes ces théories se rattachent aux idées fondamentales du système, à la psychologie, à la théologie et à la cosmologie. Aussi toutes ces théories sont-elles d'une grande pureté morale. Il y a là de quoi enchaîner puissamment les intelligences : c'est un beau système d'Éthique, assis sur ses vraies bases.

L'âme est douée, suivant Proclus, de forces spéciales ou composées d'une essence spéciale pour la vertu (1). Elle est faite pour obéir à une loi qui ne vient pas d'elle. En effet, elle est l'image du monde, et, comme le monde, elle est soumise à une loi générale qui la gouverne, loi qui sous d'autres formes préside aussi à la société (2).

Ses rapports avec cette loi, Dieu et l'Univers, ne sont plus dans ce monde ce qu'ils avaient d'abord été dans une vie antérieure. Son existence imitait l'existence de Dieu, et elle jouissait du bonheur divin (3). Elle est descendue dans ce qui naît, dans la génération, dans ce qui n'est plus le monde de l'émanation intellectuelle et pure. Elle y est descendue tout entière. Elle peut en remonter et y redescendre à l'infini ; mais tant qu'elle est enfermée dans le corps, elle est faible. « La descente n'a pas fait perdre *aux âmes divines* la vie intérieure (4), mais elle leur donne de la faiblesse pour l'action. Quant à celles qui viennent après les âmes divines et qui ont perdu la vie intérieure, elles portent en elles la mort, l'insatiabilité et la chute des ailes, et tout ce que nous avons coutume de dire à leur égard (5). »

Dans ce nouvel état, l'âme est donc assujettie à l'alterna-

(1) Theol. Plat. V, c. 32.
(2) Comm. Tim. p. 11, 61, 62. — Comment. in Remp. 331.
(3) Comm. Tim. 338. De malorum subsistentia.
(4) De malorum subsistentia, p. 229, éd. Cousin.
(5) *Ibid.*

tive du bien ou du mal. Cependant, à son choix, elle est heureuse ou malheureuse, innocente ou coupable (1). Par suite de son entrée dans la génération, elle est soumise à deux lois, l'une *la fatalité*, à cause de son union avec le corps, l'autre *la vertu*, qui est sa loi primitive et invariable, conservant son empire sur elle par cela seul qu'elle est l'âme (2). Si elle suit la vertu, il se rétablit en elle une situation d'ordre semblable à celle de l'univers, et qui la rend heureuse comme est l'univers (3). Par cela seul que l'âme est issue de Dieu, elle peut s'attacher à Dieu, et elle peut obéir à la vertu, car elle a éternellement le sentiment du bien et du mal. Dans ce sentiment sont la loi et la fin de son existence. Si elle aime le Bien, qui est aussi le Beau, elle ressemble à Dieu et à l'univers qui est son image. Par là elle obtient que la vertu descende de Dieu sur elle. Or la vertu est le bonheur (4).

Cependant, par son union avec le corps, l'âme est assujettie à des erreurs. Elle s'attache aux choses corporelles (5). Elle préfère au Bien, qui tient à la raison, le Plaisir, qui tient aux sens. « Il est des hommes qui ne diffèrent pas des brutes, dont la vie est incapable de revenir à elle-même, dont la nature s'appesantit sur la terre, dont la connaissance ou l'intelligence est englobée dans la lourde masse des passions matérielles (6). L'âme risque de courir après le vice, si elle préfère l'utile au juste (7), ou si elle prend pour règle l'estime des hommes, au lieu d'obéir à la loi de sa nature, la vertu, et de reconnaître le lien du Bon, du Beau et du Juste, qu'indique le Timée. Les hommes bien nés le reconnaîtront. Mais il y a des *Thrasymaque* et des *Kalliklès*, et

(1) Comm. Tim. 321, 341.
(2) Theol. Plat. V, c. 19.
(3) Tim. p. 2, 11.
(4) Alcib. III, 72, 202. — Tim. 14. — Rep. 355.
(5) Alcib. II, 89, 90.
(6) De Prov. c. 35, 36, 37, éd. Cousin, p. 57 et sq.
(7) Alc. II, p. 241.

une nombreuse race de Centaures et de Satyres, qui disent que la justice est une généreuse habitude, et non pas le fruit de belles études. Respectant l'opinion de la multitude, ils accordent bien qu'il est quelque chose de Beau, mais en disant que c'est par la loi et non par la nature. Polus d'Acragas et d'autres ont défendu cette opinion. Ils disent que faire le mal est plus honteux en vertu d'une loi que de souffrir le mal; mais qu'en vertu de la nature, c'est plus beau. Détachant ainsi ce qui est loi proprement dite de ce qui est dans la nature des choses, ils veulent que les choses soient honorables ou honteuses, les unes selon la loi, les autres selon la nature » (1). Or, tomber ainsi dans l'ignorance, c'est tomber dans le vice (2), comme vivre dans la science, c'est vivre dans la vertu (3).

Mais notre âme n'est-elle pas engagée au mal par le corps? A-t-elle la volonté, la liberté et toutes les facultés nécessaires pour obéir à sa loi?

Elle a des dispositions qui lui sont propres, conformes à son origine, à sa vie antérieure. Mais elle est agitée par le trouble du corps, par les désirs qui s'y développent et qu'excitent les climats. Toutefois elle est libre de choisir, et, suivant qu'elle agit d'une façon ou d'une autre, elle se sent digne de peines ou de récompenses. Elle sait que c'est bien elle, que ce n'est pas Dieu, par exemple, qui est responsable de ses fautes (4). Elle se sait cause de ces fautes. Elle sait qu'elle est libre de vouloir le bien, de choisir le mal, de travailler à son perfectionnement ou de suivre des penchants contraires (5). C'est là, non pas son αὐτονομία, car

(1) Alc. III, p. 207, 208.

(2) Rep. 278.

(3) Δεικνὺς ὅτι ὁ δίκαιος ἐπιστήμων ἐστι. Alcib. III, p. 208, éd. Cousin. Et ailleurs : ἡ γὰρ ἐπιστήμη ψυχῆς ἐστιν ἀγαθόν. Alcib. III, p. 163, éd. Cousin.

(4) Alcib. II, 304, 330. — Tim. 35, 50, 115, 331. — Prov. C. 18, 26, 44. — Rep. 378.

(5) Alc. II, 41, 45. III, 83, 145. — Tim. 214. Prov. c. 15, 16, 48. Parm. IV, 96, 76. V, 7. VI, 119.

tive du bien ou du mal. Cependant, à son choix, elle est heureuse ou malheureuse, innocente ou coupable (1). Par suite de son entrée dans la génération, elle est soumise à deux lois, l'une *la fatalité*, à cause de son union avec le corps, l'autre *la vertu*, qui est sa loi primitive et invariable, conservant son empire sur elle par cela seul qu'elle est l'âme (2). Si elle suit la vertu, il se rétablit en elle une situation d'ordre semblable à celle de l'univers, et qui la rend heureuse comme est l'univers (3). Par cela seul que l'âme est issue de Dieu, elle peut s'attacher à Dieu, et elle peut obéir à la vertu, car elle a éternellement le sentiment du bien et du mal. Dans ce sentiment sont la loi et la fin de son existence. Si elle aime le Bien, qui est aussi le Beau, elle ressemble à Dieu et à l'univers qui est son image. Par là elle obtient que la vertu descende de Dieu sur elle. Or la vertu est le bonheur (4).

Cependant, par son union avec le corps, l'âme est assujettie à des erreurs. Elle s'attache aux choses corporelles (5). Elle préfère au Bien, qui tient à la raison, le Plaisir, qui tient aux sens. « Il est des hommes qui ne diffèrent pas des brutes, dont la vie est incapable de revenir à elle-même, dont la nature s'appesantit sur la terre, dont la connaissance ou l'intelligence est englobée dans la lourde masse des passions matérielles (6). L'âme risque de courir après le vice, si elle préfère l'utile au juste (7), ou si elle prend pour règle l'estime des hommes, au lieu d'obéir à la loi de sa nature, la vertu, et de reconnaître le lien du Bon, du Beau et du Juste, qu'indique le Timée. Les hommes bien nés le reconnaîtront. Mais il y a des *Thrasymaque* et des *Kalliklès*, et

(1) Comm. Tim. 321, 341.
(2) Theol. Plat. V, c. 19.
(3) Tim. p. 2, 11.
(4) Alcib. III, 72, 202. — Tim. 14. — Rep. 355.
(5) Alcib. II, 89, 90.
(6) De Prov. c. 35, 36, 37, éd. Cousin, p. 57 et sq.
(7) Alc. II, p. 241.

une nombreuse race de Centaures et de Satyres, qui disent que la justice est une généreuse habitude, et non pas le fruit de belles études. Respectant l'opinion de la multitude, ils accordent bien qu'il est quelque chose de Beau, mais en disant que c'est par la loi et non par la nature. Polus d'Acragas et d'autres ont défendu cette opinion. Ils disent que faire le mal est plus honteux en vertu d'une loi que de souffrir le mal; mais qu'en vertu de la nature, c'est plus beau. Détachant ainsi ce qui est loi proprement dite de ce qui est dans la nature des choses, ils veulent que les choses soient honorables ou honteuses, les unes selon la loi, les autres selon la nature » (1). Or, tomber ainsi dans l'ignorance, c'est tomber dans le vice (2), comme vivre dans la science, c'est vivre dans la vertu (3).

Mais notre âme n'est-elle pas engagée au mal par le corps? A-t-elle la volonté, la liberté et toutes les facultés nécessaires pour obéir à sa loi?

Elle a des dispositions qui lui sont propres, conformes à son origine, à sa vie antérieure. Mais elle est agitée par le trouble du corps, par les désirs qui s'y développent et qu'excitent les climats. Toutefois elle est libre de choisir, et, suivant qu'elle agit d'une façon ou d'une autre, elle se sent digne de peines ou de récompenses. Elle sait que c'est bien elle, que ce n'est pas Dieu, par exemple, qui est responsable de ses fautes (4). Elle se sait cause de ces fautes. Elle sait qu'elle est libre de vouloir le bien, de choisir le mal, de travailler à son perfectionnement ou de suivre des penchants contraires (5). C'est là, non pas son αὐτονομία, car

(1) Alc. III, p. 207, 208.

(2) Rep. 278.

(3) Δεικνὺς ὅτι ὁ δίκαιος ἐπιστήμων ἐστι. Alcib. III, p. 208, éd. Cousin. Et ailleurs : ἡ γὰρ ἐπιστήμη ψυχῆς ἐστιν ἀγαθόν. Alcib. III, p. 163, éd. Cousin.

(4) Alcib. II, 304, 330. — Tim. 35, 50, 115, 331. — Prov. C. 18, 24, 44. — Rep. 378.

(5) Alc. II, 41, 45. III, 83, 145. — Tim. 214. Prov. c. 15, 16, 48. Parm. IV, 96, 76. V, 7. VI, 119.

elle n'est pas législatrice, mais son αὐτεξουσία, car elle est libre. Mais elle est double, rationnelle et sensible, *esthétique*. La liberté n'est que dans la première, et de cette liberté il n'existe plus qu'un spectre, quand l'homme se laisse aller, sous l'autorité de sa seconde âme, dans ce domaine où règne le destin, la fatalité (1). « Il est une âme séparable du corps qui vient d'en haut, des dieux. Il en est une autre coexistant dans le corps, et inséparable de ce qui est inférieur. Celle-ci dépend du destin, celle-là de la Providence, en vertu de sa substance. » Donc, pour être libre, il faut que l'homme suive son âme rationnelle (2).

Cependant sa liberté n'est pas inhérente à son être, pas indépendante, illimitée, universelle, toute-puissante comme celle de Dieu (3). Celle-ci est la mesure et la limite de celle de l'âme. C'est dans le sein de Dieu, qui connaît nos choix de toute éternité, que s'exerce notre liberté (4). Mais cette liberté demeure réelle. Les stoïciens tombent dans l'erreur lorsque, de la prescience divine, ils déduisent la fatalité; et les péripatéticiens se trompent quand ils disent, pour sauver la contingence des actes, que Dieu ne connaît pas l'*indéterminé* d'une manière *déterminée*. Platon, qui admet le contraire, le montre compatible avec la liberté (5).

Mais la liberté du choix donne-t-elle la puissance d'accomplir l'œuvre? Non, dit Proclus, par une raison universelle : c'est que l'âme particulière ne peut rien, si son œuvre ne concourt à l'œuvre générale (6); et par une raison spéciale: c'est que nous sommes si faibles que, sans le secours de Dieu, nous ne voyons pas clairement le bien et le mal, et ne saurions l'accomplir quand même nous l'aurions bien vu (7).

(1) Prov. c. 3, éd. Cousin. Cf. c. 15 et 19. Alcib. III, 77.
(2) Prov. c. 25 à 45.
(3) Prov. 46—53.
(4) Alcib. t. II, 301, 302, 303.
(5) De Prov. c. 50—53. — X Dubia c. 2, 3.
(6) Parm. IV, 61.
(7) Tim. p. 66.

Le Bien n'est pas une chose isolée. Ce ne sont pas seulement les devoirs que nous avons à remplir à notre égard, dans nos rapports avec les autres et nos rapports avec Dieu, qui le constituent. Les devoirs de ces trois catégories [que Proclus indique formellement, en recommandant le respect de soi (1), le dévouement à nos semblables (2), l'imitation de Dieu, le respect de ses lois et la prière (3)] ne constituent pas le bien. Le bien parfait est une chose d'ensemble : c'est de s'élever au divin, à la ressemblance avec Dieu. Voilà la vertu. Or cette vertu est un don de Dieu (4). En effet, lui seul peut ramener l'âme de l'abaissement où elle est tombée dans le monde de la génération. Lui seul ou les dieux seuls peuvent la relever. « Toute âme, en tant qu'elle participe à la vertu et qu'elle est [elle-même], est libre. Celui qui a la vertu sert les êtres qui seuls peuvent lui procurer ou augmenter ce qui est désirable ; ce sont les dieux chez qui est la vraie vertu, et de laquelle vient la nôtre. Aussi Platon appelle-t-il cette servitude volontaire la véritable liberté. Servant ceux qui ont tout pouvoir sur tout, nous devenons semblables à eux au point de gouverner le monde. Car l'être parfait et doué d'ailes supérieures s'élève au-dessus de tout, et gouverne le monde entier. C'est là le sort des plus divines comme des dernières parmi nos âmes, d'être attachées comme à une prison corporelle, et de mener une vie involontaire au lieu d'une vie volontaire et libre ; tandis que les âmes intermédiaires, à mesure qu'elles sont délivrées des passions du corps, s'élèvent au-dessus de la nécessité où la vie est engagée dans la génération (5). » L'âme sert, au-dessus d'elle, l'Intelligence et Dieu, ou au-dessous d'elle, les passions et les corps (6). S'affranchir du corps et de ses passions, s'éle-

(1) De Prov. c. 27.
(2) Comm. Tim. p. 41.
(3) Alcib. III, p. 94 et 95. — Comm. Tim. p. 64 et 65.
(4) Comm. Tim. 65.
(5) Prov. c. 17. — Cf. Tim. 35, 45, 330. — Alcib. III, 43, 44.
(6) De Provid. c. 18.

ver à Dieu et à l'Intelligence, est pour l'homme l'affaire importante de la vie (1).

Elle est si importante aux yeux du pieux Proclus que son véritable enseignement est là, et que toute son existence est consacrée à la pratique de cette théorie de ressemblance avec Dieu, de retour à Dieu, d'union avec lui. La vie dans la génération étant une chute, la tâche naturelle de l'âme est de reprendre la place qu'elle a perdue. Mais elle n'y parvient qu'en se détachant du monde et du corps, en rentrant en elle-même pour s'élever à Dieu (2), en considérant ce qui est divin en elle, et en faisant effort vers les choses immatérielles (3). Dans cette tâche non-seulement l'âme est aidée de Dieu, elle l'est encore du démon, son ange gardien, et des âmes, ses sœurs. Il faut pourtant qu'elle-même s'y applique. « Il faut d'abord une bonne naissance, c'est-à-dire une âme commune avec *ce qui est réellement* [συγγενὴς τοῖς ὄντως οὖσι], capable de recevoir des ailes [πτεροῦσθαι] et de s'attacher aux pensées sur ce qui est réellement, comme à des croyances certaines. Car, de même que nous avons besoin pour chaque étude d'une sorte de préparation, de même nous avons besoin pour l'élévation à ce qui est [ἀναγωγὴ] d'une connaissance pure et d'une disposition préalable, laquelle on peut appeler bonne naissance, comme venant de toute la nature et étant propre aux âmes bien nées. Ensuite il faut l'expérience de beaucoup de choses, de beaucoup de spectacles à travers lesquels l'âme sera élevée vers la considération de ces choses supérieures. En troisième lieu, il faut une tendance vers la contemplation, de telle sorte que ce à quoi l'on doit être conduit étant seulement montré, on puisse suivre les indications par propension, l'attachement nous y poussant. Ce sont ici les trois choses qui constituent la nature du con-

(1) Tim. 220.

(2) Alcib. III, 75—48. II, 161.

(3) Κατανοῦντες τὴν ἔνθεοι πτοίαν καὶ τὴν ὁρμὴν τὴν ἐπὶ τὰς ἀΰλους νοήσεις. Parm. t. IV, p. 221.

templateur : εὐφυΐα, ἐμπειρία, προθυμία. Par la première, il sera poussé en vertu de sa nature vers la foi au divin ; par la seconde, il aura la vérité certaine des spectacles contraires à ce qui est de simple opinion ; par la troisième, son amour sera excité par ce qui est de contemplation, de sorte qu'il y ait en lui *foi*, *vérité* et *amour*, *ce qui sauve les âmes* (1). »

C'est là une anagogie semi-chrétienne et semi-gnostique en trois termes. Toutefois, ce n'est encore qu'une sorte de préparation. Proclus la complète dans d'autres textes, où il veut que l'âme qui aspire à s'élever recoure à la prière, qui est l'amie des dieux, qui rapproche d'eux les âmes, qui est la véritable θεωρία, l'intuition de Dieu, et la véritable possession de Dieu, ἐνθουσιασμός. L'anagogie complète embrasse cinq degrés : la science, la pureté morale, la communication de l'âme avec l'essence divine, l'illumination par la lumière céleste, et enfin l'introduction dans le sein de Dieu ou l'identification avec l'Un. « Il faut, dit Proclus d'après Platon, que les âmes qui veulent se perfectionner s'approchent de ce Beau-là [ἐκείνῳ τῷ κάλλει], et s'unissent à lui par la science et l'effort [γνῶσις καὶ ἐπιβολή] (2). Mais la science n'est que le premier de cinq degrés, et elle ne serait rien sans un autre moyen, qui est une science aussi, et que nous venons de nommer, la prière. La prière, en effet, repose sur la connaissance de ces trois monades : la Vérité, la Beauté, la Symétrie. Sans cette science, l'âme ne saurait ni aimer ni demander (3) ; et, ne sachant ni aimer ni demander, elle ne passerait pas à la pureté, de la pureté à la communion, de la communion à l'illumination, de l'illumination à l'identité avec Dieu ou l'Un (4).

Proclus traite toute cette théorie, qui est le couronnement de son Éthique, dans son livre περὶ ἑνώσεως, de l'*union* ou de

(1) Comment. Parmen. t. IV, p. 185 et 186, éd. Cousin.
(2) Parmen. t. IV, p. 68.
(3) Creuzer, c. XIII.
(4) Tim. 63—66.

la *purification* (1), un des plus beaux qui soient sortis de la plume d'un homme. Il dit dans ce livre, qui est un commentaire de Platon et de Plotin (2), et où Aristote est cité (3), comment se fait l'union avec Dieu, comment nous redevenons existant en Dieu (4), comment nous y conduisent l'amour (5) et la vertu (6).

On le voit par tout ce qui précède, la vertu de Proclus est comme celle de Plotin, contemplative avant tout. Elle n'exclut pas néanmoins les vertus civiles. Son Éthique embrasse, au contraire, une politique [illegible], une législation [illegible] et une démocratie [illegible] gouvernée par une monarchie. Ce gouvernement est l'image de celui du Démiurge dans le monde [illegible]; il a un but conforme à celui que révèle l'ordre de l'univers, et Proclus exhorte à prendre part aux affaires publiques, sans qu'on oublie toutefois l'affaire privée la plus grande de toutes, le gouvernement de soi-même [illegible] avec Dieu [illegible]. Dans le retour à Dieu semble [illegible] le bonheur [illegible] de l'homme. La solution de [illegible] grandes questions de la Providence [illegible]

[illegible]

[illegible]

Le mal, que l'ignorance attribue au hasard et dont elle fait une puissance, est un moyen de bien et n'existe que pour l'être qu'il frappe dans un dessein providentiel. Il est un effet, un phénomène ; il n'est pas une cause et il ne vient pas de la Providence, auteur du bien : il n'a qu'une ombre d'existence et ne se présente que pour punir l'âme, qui se laisse entraîner par le corps sous la puissance du destin ou de la fatalité. Aussi, loin de la perdre, ce qui serait un mal réel, il la réhabilite par le châtiment qu'il lui inflige (1).

Le mal physique, celui qui corrompt ou altère, n'est pas un mal : il est un bien. Il engendre. Le monde est le fruit de sa génération. La loi veut la génération par la corruption. Il n'est pas de mal sans maître, de mal par lui-même, d'idée ou d'espèce éternelle du mal, de mal-substance.

Le mal moral est un bien véritable et mêlé au bien. Comme bien, il est de Dieu. Mais il n'est qu'un bien diminué ou absent ; il tient au bien comme les ténèbres tiennent au soleil. Au lieu de la puissance, c'est, par exemple, l'impuissance. Si donc c'est un mal pour l'individu, c'est un bien réel pour l'ordre général.

Le mal moral n'est d'ailleurs ni dans les dieux ni dans les trois catégories des êtres supérieurs, c'est-à-dire, les anges, les démons et les héros.

Proclus réfute spécialement l'hypothèse qui accuse les démons d'aimer le mal et d'y entraîner les âmes.

Dans les âmes, le mal n'est que cette faiblesse qui fait qu'elles n'adhèrent pas constamment et uniquement au bien et au vrai. C'est à cause de ces faiblesses qu'elles sont descendues dans la matière, et inclinent à mal faire. Si l'on admet que la matière est le mal primitif et un mal en elle-même, et que la faiblesse des âmes vient de ce qu'elles sont tombées dans la matière, c'est une erreur ; car le corps et la

(1) De Malor. subsist., c. 1— 4. — De Prov., c. 15. — Decem dubia, c. 4. — Tim. 322.

matière viennent de Dieu, et les âmes ont péché avant d'être jetées dans la matière. D'ailleurs il n'y a pas deux principes; mais la matière n'est ni un bien ni un mal; elle est nécessaire; elle est à la dernière distance de ce qui est bien en lui-même.

Il n'est qu'une seule cause de biens. Elle est éternelle. Il est pour les maux une infinité de ces causes, mais elles sont des accidents. Les biens ont un fondement réel, εἶδος, une idée-espèce; les maux ne sont qu'une privation. Le bien est une faculté, et toute action est l'extension d'une faculté; le mal est l'absence d'une puissance. Les dieux font le mal, mais comme un bien; car le mal n'a lieu dans le monde que pour un dessein providentiel (1).

Proclus, d'après ces principes généraux, répond aisément à cette objection, que la distribution des biens et des maux offre souvent une sorte de contradiction avec le mérite et le démérite. « Cette contradiction n'est qu'apparente, car si les méchants ont les biens matériels, les bons ont les biens moraux (2). Puis les âmes qui paraissent innocentes dans cette vie ont souvent péché dans la vie antérieure (3); or ce sont ces péchés-là qu'il s'agit surtout d'expier. Toutefois, la Providence, loin de trahir l'âme, la suit dans ce monde, comme elle l'a suivie avant, comme elle la suivra après. Elle la suit toujours. L'entrée de l'âme dans le corps est une sorte de mort. Mais la mort du corps est la délivrance de l'âme. Le passage dans un autre corps est une série ouverte aux expiations. Ces expiations continuent tant qu'elles sont nécessaires. C'est précisément pour y mettre un terme et pour affranchir l'âme plus rapidement, que la Providence lui inflige des épreuves plus décisives (4). »

Telle est la Théodicée que Proclus rattache à son Éthique.

(1) De Malorum subsist., passim; et le résumé, p. 183—196, ed. Cousin.
(2) *Ib.* et Prov. c. 18. — Alc. III, 221, 222. — Rep. 376.
(3) Dec. Dub. c. 9. — De Mal.
(4) *Ib.* c. 6, 8. Alcib. II.

Or il était impossible assurément de tirer des philosophes de la Grèce et des institutions du Polythéisme une doctrine aussi pure et aussi profonde. Celle de Proclus respire partout l'atmosphère des doctrines orientales, chrétiennes et gnostiques, et partout elle se laisse pénétrer de cet air.

Mais une vie d'emprunt nourrit mal la pensée, et l'on voit qu'il était temps qu'une philosophie qui, pour pouvoir lutter, ne vivait plus guère que de concessions ou d'emprunts, cessât de vivre et de lutter.

Du moins, après de telles métamorphoses Proclus ne devait plus espérer d'influence ni de postérité; et le rôle de l'école d'Athènes dont il avait rêvé la restauration était désormais fini, comme celui de l'école d'Alexandrie.

CHAPITRE XXIII.

INFLUENCE ET POSTÉRITÉ DE PROCLUS.

L'action d'un philosophe dépend de sa docrine, de son enseignement et de son autorité morale. Mais elle dépend aussi des dispositions de son siècle.

La doctrine de Proclus offrait un ensemble propre à exercer une influence profonde dans certaines circonstances, et sa vie répondait à cette doctrine. Sa biographie par Marinus est une thèse plutôt qu'une histoire, et le disciple s'y applique plus à faire voir que le philosophe trouva le bonheur en s'élevant des vertus *éthiques* et *politiques* aux vertus *purgatoires* et *contemplatives;* mais il est certain que cette vie était pure et active. Aussi, ailleurs et dans un autre siècle, Proclus pouvait être un personnage important; mais à Athènes et dans le cours du cinquième siècle, quand triomphait un autre ordre d'idées, quand les populations n'accordaient plus aux écoles polythéistes que de la tolérance ou de la pitié, il fut réellement peu aperçu. Sa philosophie était désormais une chose isolée dans l'empire. Le polythéisme avait perdu son importance avec ses temples, son sacerdoce, ses fêtes et ses monuments. Il n'était plus une insti-

tution. et il ne se rattachait plus à rien dans les mœurs, dans les affaires. Le christianisme était la loi publique et remplissait l'État de son esprit. L'éloquence profane et l'art d'écrire étaient encore appréciés à la cour, où l'on tolérait, où l'on appelait même des rhéteurs ; mais la philosophie était reléguée dans les écoles clandestines avec la théurgie, proscrite par la foi et par la raison de l'empire. La philosophie ne se trouve même plus qu'à Athènes et qu'à Alexandrie : elle n'a plus d'école publique, de bâtiment fourni par l'État dans aucune de ces deux villes. On enseigne dans ces deux cités; on y écrit encore sur la philosophie, mais sous la condition d'une réserve extrême. Nul ne saurait plus concevoir l'ambition d'agiter l'empire au nom du polythéisme, comme, dans les générations précédentes, avaient fait Libanius en Orient, Symmaque en Occident. Aussi personne ne s'émut-il de tout ce que le philosophe Proclus écrivit pour le polythéisme ou contre le christianisme. Les chrétiens dédaignèrent de lui répondre, et ses Dix-huit arguments contre eux seraient inconnus, si un philosophe chrétien, Jean Philoponus, élève de Simplicius, ne les avait insérés dans sa réfutation. Déjà j'ai montré que, depuis la liberté donnée aux chrétiens, ni Ammonius, ni Plotin, ni Porphyre, ni Jamblique, ni Ædésius, ni aucun chef du néoplatonisme, n'a plus exercé d'influence générale. Celle de Proclus fut plus faible encore que celle de ses prédécesseurs. Le polythéisme et la philosophie avaient cessé de vivre ensemble, et les théories de Plotin et de Proclus ont fait plus de bruit au siècle de la Renaissance, et même plus tard, que du temps de ces mystiques.

Proclus, dont la carrière fut longue et qui ne mourut que l'an 487 de notre ère, eut quelques disciples : Héliodore et Ammonius, fils d'Hermias d'Alexandrie, Hiérius, Asclépiodote, Zénodote, Sévérien, Pamprépius, Ulpien de Gaza, Hégias, et Marinus de Néapolis en Samarie. Malgré sa prédiction, qu'il serait le dernier de la chaîne hermaïque, il eut encore trois successeurs; mais le premier de ces trois, Marinus,

ne se distingua que par une biographie de son maître, qu'il composa d'après celle de Plotin par Porphyre. Marinus était savant. Il remarqua, par exemple, que Proclus s'était trompé en voyant dans le Parménide de Platon une théologie mystique au lieu d'une théorie des idées(1), et il laissa quelques écrits destinés à faciliter l'étude des *Éléments* et des données d'Euclide. Mais il n'était pas philosophe. Son successeur naturel eût été le jeune Hégias, petit-fils de Plutarque, dont il est plusieurs fois question dans la vie de Proclus ; mais, le premier de sa famille, Hégias fut infidèle à cette doctrine appuyée sur des oracles d'Orient. Quoique Proclus l'en eût instruit dès son enfance, il fallut un autre chef à cette ombre d'école. Elle prit Isidore de Gaza. Mais ce philosophe palestinien, préférant au mysticisme d'Athènes la science d'Alexandrie, se retira dans cette ville, où toutefois son enseignement ne se fit pas plus remarquer qu'à Athènes. Une biographie que lui consacra Damascius(2), et dont Photius a conservé des extraits, semble prouver que, s'il se sentit au-dessus des superstitions d'Athènes, il n'était pas cependant à la hauteur des Alexandrins (3). L'école d'Athènes lui donna pour successeur Zénodote, qui ne fut pas reconnu généralement, ou ne le fut pas longtemps, car on nomme aussi comme tel Damascius, connu par plusieurs écrits (4). Ce dernier semblait appelé à rétablir un enseignement scientifique. Il en avait puisé le goût dans Alexandrie, où se conservaient encore les habitudes qu'un siècle auparavant Proclus y avait rencontrées. A la vérité, après Olympiodore, qui a pu vivre jusque vers la fin du cinquième siècle, on n'y trouve pas de nom illustre. Mais dès le sixième siècle il s'y rencontre deux frères qui avaient d'abord suivi

(1) Suidas, Marinus.
(2) Vita Isid., ed. Kopp.
(3) Photii Bibl. c. 242.
(4) Fabric. Bibl. græc., III, 483. — Il reste de lui à la bibliothèque de Venise, en manuscrit, des Doutes et solutions sur le Parménide de Platon.

à Athènes les leçons de Proclus, et qui, ne s'y étant attachés ni l'un ni l'autre, étaient retournés à Alexandrie, où nous avons vu que se rendit aussi Isidore, cet autre disciple de Proclus. De ces deux frères, Ammonius et Héliodore, fils d'Hermias [et d'Ædésia], le premier professa les mathématiques et la philosophie d'Aristote, ou du moins une sorte d'éclectisme plus rapproché d'Aristote que de Platon. Aussi Ammonius eut de nombreux disciples dans l'une et l'autre de ces deux branches d'études. On en cite avec distinction Damascius, Simplicius, Asclépius, Zacharie et Jean Philoponus. Ces succès se comprennent. Ammonius, qui cherchait, comme ses plus célèbres prédécesseurs, à concilier Aristote et Platon, et qui possédait les mathématiques comme les sciences morales, commentait les meilleurs textes : l'Introduction de Porphyre aux catégories d'Aristote, ces *Catégories*, la *Métaphysique* (1), et le Traité de l'*interprétation* du même philosophe. Il en écrivit la vie à une époque où d'autres s'attachaient à celle de Pythagore, de Jamblique, de Proclus. Et non-seulement ces travaux ne laissent aucun doute sur les tendances d'Ammonius, mais les travaux de ses disciples attestent que ces mêmes tendances prévalaient encore à Alexandrie. Elles y avaient toujours prévalu. Asclépius commenta Aristote comme avait fait son maître (2).

Damascius, qui partageait ces tendances à un degré remarquable, semblait donc tout à fait appelé à les continuer dans Alexandrie. Mais la situation des polythéistes y devenant triste de plus en plus, il s'en alla se flattant d'être plus heureux dans la ville de Platon et d'Aristote, ou s'y laissa attirer par la renommée de Proclus. Toutefois il n'y professa jamais la doctrine de ce mystique penseur : son ouvrage, *Doutes et solutions sur les Principes*, prouve, au contraire, qu'il y fut un digne élève de la science alexandrine (3).

(1) Ces scolies sont inédites.

(2) Notice des ouvrages manuscrits d'Asclépius, Magas. encyclop., vol. VIII, pag. 359.

(3) Publié d'après trois manuscrits par Kopp. Francf. 1826.

Damascius ayant quitté, ce fut Simplicius qui enseigna à Alexandrie, continuant l'école d'Ammonius dans le même esprit, s'attachant à Platon et à Aristote, cherchant dans des commentaires ingénieux et savants, qui nous restent, à les compléter l'un par l'autre, comme on avait pu le faire à l'Académie dans les dernières années de Platon, quand Aristote y tenait un sceptre qui échappait aux mains du chef. En effet, il commenta avec érudition et habileté les *Catégories* (1), le *Traité de l'âme* (2), la *Physique* (3) et le *Traité du ciel*, d'Aristote, ainsi que le Manuel d'Épictète (4).

Un autre disciple d'Ammonius, Jean Philoponus, et Olympiodore II, l'un et l'autre commentateurs d'Aristote, sont les derniers représentants de cette philosophie savante, à la fois critique et éclectique, qui était, depuis Démétrius de Phalère et Ératosthène, la science d'Alexandrie.

Olympiodore II, qu'il faut distinguer d'autres platoniciens de ce nom et du péripatéticien d'Alexandrie qui avait instruit Proclus, paraît avoir suivi les mêmes tendances scientifiques que son homonyme, le premier. C'étaient les vieilles habitudes alexandrines. Cependant les idées des deux Olympiodore ne se confondent pas tellement, qu'on ne puisse faire entre eux le partage des traités inédits ou publiés qui portent leur nom. Il paraît que le commentaire sur les *Météorologiques* d'Aristote est du premier (5). Il paraît que la *Biographie* de Platon (6) est aussi de lui, et il est certainement l'auteur du *commentaire* sur Alcibiade (7). En effet, l'auteur de cet ouvrage a vécu avant l'an 529,

(1) Éditions de Venise et de Bâle.

(2) Éditions de Venise, de 1527 et 1543.

(3) *Ib.*

(4) Éd. Schweighæuser.

(5) Cinquante et une leçons, éd. de Venise, 1551, in-fol.

(6) Imprimée par Fischer à la tête de son édition de quatre dialogues de Platon. 1788, in-8°.

(7) Publié par M. Cousin et par M. Creuzer : Initia philosophiæ ac theologiæ, ex platonicis fontibus ducta. Francf. 1820.

et il cite Damascius : il est donc impossible que ce soit Olympiodore I. Ce commentaire se compose, non de scolies seulement, mais d'une série de chapitres distingués chacun en deux sections, dont la première contient une théorie, la seconde l'explication de certains termes ou de certaines propositions. Ce sont des leçons préparées par le maître ou recueillies par un disciple, ainsi que l'attestent les mots ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου (1). Le style n'en est pas encore celui de la décadence, et n'est plus celui des beaux siècles. La doctrine en est plausible, et renforcée de l'autorité des anciens poëtes, des historiens et des médecins. Ce n'est pas celle de Proclus ou de Jamblique. C'est un choix de tous les principes, de tous les siècles et de tous les écrivains de la Grèce polythéiste : c'est de l'éclectisme alexandrin.

Outre ce commentaire publié, Olympiodore II en a laissé d'autres encore inédits sur le *Gorgias*, le *Phédon* et le *Philébus*, et un traité contre *Straton* le péripatéticien, qui se trouvent aux bibliothèques de Vienne et de Munich.

Philoponus, qu'il faut distinguer peut-être du trithéiste de ce nom, qui ne fut pas contemporain de Simplicius, suivit une direction plus aristotélicienne, embrassant dans [illegible] ...ttres, la philosophie et les sciences. [illegible] Ar[illegible] guide en tout, il commenta la *Ph*[illegible] *M*[illegible] partie des *Analytiques*, les [illegible] d[illegible] ...on et ...ort, de la [illegible]

[illegible]

[illegible] poly- [illegible] rir l'en- [illegible] régulier, [illegible] publiques. [illegible] part de ces

les chrétiens, traité où Proclus soutenait contre le dogme de l'Église l'éternité du monde visible. Le nom de Jean que porte Philoponus, et un traité sur la cosmographie de Moïse qui lui est attribué, sont cités comme des preuves du même fait, à savoir, que ce philosophe, sorti d'une école polythéiste, était chrétien. Le nom de *Jean* était porté aussi par Stobée, dont la foi n'est pas certaine ; et le traité de cosmographie pourrait être d'un autre Philoponus, du trithéiste. Il n'y a d'ailleurs rien d'extraordinaire à ce que Simplicius ait eu pour élève un chrétien : Synésius était disciple d'Hypatie, Chrysostome de Libanius, Énée de Gaza, d'Hiéroclès. Chrétien ou polythéiste, Philoponus eut une liberté entière. En effet, les chefs de l'empire tolérèrent alors dans Alexandrie son enseignement louable par sa réserve, quand déjà ils avaient fait taire les écoles d'Athènes.

Ainsi l'on vit encore une fois, en cette occasion, qu'Alexandrie avait été bien conseillée par son amour de la vraie science, en éloignant les Plotin, les Porphyre, les Jamblique, les Ædésius, les Proclus et ses successeurs, et en reléguant dans ses sanctuaires les Antonin, les Olympius, les Sosipatra. Et c'est un effet remarquable de cet esprit scientifique qui remonte à la fondation de l'École, qu'aucun de ses philosophes ne fut infidèle à la science, que les derniers d'entre eux protestèrent encore par leurs écrits contre cette crédulité qui jeta les chefs du néoplatonisme dans les superstitions de la mantique, de l'astrologie, de la théurgie, de la magie, dans le culte des oracles et des traditions. Il n'est pas de plus beau, pas de plus grand fait dans les annales de l'École, que cette perpétuité d'un esprit de lumière.

CHAPITRE XXIV.

FIN DE L'ÉCOLE D'ATHÈNES ET DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

Mais depuis longtemps, depuis l'établissement régulier d'une école de philosophie chrétienne, le Musée d'Alexandrie était frappé d'une décadence que rien ne pouvait plus arrêter. La vie morale des peuples, ses aspirations religieuses allaient aux certitudes des doctrines chrétiennes, qui, au lieu de problèmes et d'hypothèses, offraient des dogmes positifs. Le polythéisme n'était pas encore éteint; mais il se mourait dans les cours comme dans les sanctuaires. Le christianisme parlait partout avec énergie, offrant partout ses deux degrés d'enseignement, l'un populaire [les catéchèses pour la jeunesse et les prédications pour les adultes], l'autre systématique [celui des écoles et des traités]. Partout il donnait à l'intelligence une doctrine précise, et avec des symboles imposants des règles invariables. Des directions morales et des canons disciplinaires liaient le prêtre comme le fidèle. Des prières et des chants, que le polythéisme même trouva sublimes, achevaient de nourrir l'enthousiasme général, qu'un gouvernement fort et régulier, appuyé sur la foi, dirigeait en conformité des lois publiques. Le polythéisme avait toujours manqué de la plupart de ces

moyens. Or, de tous ses temples, de tous ses prêtres et de ses prêtresses, déjà il ne demeurait presque plus rien. Enseignement régulier, articles de foi précis, édifications religieuses, il n'avait jamais connu ces trois choses. Depuis qu'un autre culte les présentait, il ne pouvait plus lutter. C'était à ce point que la plus illustre des écoles qu'on avait fondées pour le combattre, le didascalée d'Alexandrie, devint bientôt inutile. En effet, cette école, dont nous avons suivi les destinées tant qu'elle eut un enseignement philosophique, finit par ne plus former que des prêtres quand on n'eut plus besoin de philosophes. L'amour de la philosophie était déjà entré dans le christianisme par Philon, par saint Jean et par saint Paul. Quand Synésius, de païen, fut devenu chrétien et évêque, il ne rompit pas plus avec le platonisme qu'avec la femme si célèbre qui le lui avait enseigné. Ce fait est comme le symbole des rapports de la foi chrétienne avec la philosophie. Depuis que le platonisme, grâce à Philon, avait adopté la profondeur du sentiment moral et religieux de la révélation ancienne, il était devenu providentiellement une introduction à la nouvelle. Synésius, qui s'était fait chrétien par le platonisme, enseigna, même évêque chrétien, la théorie de purification des platoniciens, et ce principe, qu'au lieu de spiritualiser ou de transformer le corps (la matière), il faut s'en affranchir (1). Son contemporain, Énée de Gaza, qui avait, comme lui, embrassé le christianisme en échange du néoplatonisme, en conserva certains principes, comme lui, comme Clément d'Alexandrie, comme Origène (2). Némésius, évêque d'Émèse, alla plus loin. Il s'attacha aux principes d'Aristote et aux textes d'Ammonius pour la psychologie avec une telle prédilection, qu'il les cita comme la plus grande autorité (3). Un

(1) Voir ses hymnes, avec la traduction de M. Collombet.
(2) Voir ci-dessus.
(3) Voir ci-dessus Ammonius.

contemporain de Proclus eut l'idée d'appliquer aux doctrines de l'Église le langage du néoplatonisme, qui s'était fait pieux et mystique comme la foi chrétienne. Ambitieux au nom de sa foi, cet écrivain eut l'idée plus piquante encore de mettre son travail sous le nom d'un Athénien qui s'était converti au christianisme dès le premier siècle, de Denis l'aréopagite. Il composa dans ce système trois ouvrages : les *Hypotyposes*, la *Théologie symbolique* des noms divins, et le traité *De la hiérarchie ecclésiastique* (1), dont les deux derniers nous restent. L'auteur y expose la doctrine chrétienne avec la terminologie et les idées les plus mystiques du nouveau platonisme. Il enseigne l'unification (ἕνωσις) avec Dieu, [qui, suivant lui, est Un et triade], à peu près comme Proclus, dans le beau traité qui nous reste (2). En effet, le gouvernement sacré, le Κλῆρος, dit-il, est la dignité d'une science, d'un pouvoir et d'une perfection divinement inspirés. Elle résulte d'une initiation aux mystères hiérarchiques, qu'on doit se garder de communiquer aux profanes; car Jésus, l'Intelligence très-théarchique et suprasubstantielle (ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος) qui forme les anges, nous enseigne à nous, prêtres, comment nous deviendrons semblables à eux. Aussi le *Hiérarque* est non-seulement initié aux choses divines, il est uni à Dieu, et il fait participer ceux qui lui sont subordonnés à la θέωσις qu'il a obtenue d'en haut. Notre initiation commence par le φώτισμα, le baptême, et la cène vient y imprimer le sceau de la perfection (3).

Je ne suivrai pas l'aréopagite dans la description qu'il fait des mystères du christianisme; je dirai seulement qu'on pourrait le prendre au besoin pour une sorte d'hiérophante d'Éleusis converti aux idées chrétiennes, ou pour un trans-

(1) Eccl. hier. c. I, p. 195-212. c. II, 213-224, et p. 201.
(2) Publié par M. Creuzer à la suite du traité de Plotin Περὶ κάλλους.
(3) Bibl. græc., VII, 7.

fuge de l'école de Jamblique et de Proclus (1). On sait que son principal ouvrage, tout pseudonyme qu'il fut, eut un immense succès. Cela devait être. Il s'emparait des dépouilles du polythéisme au profit de la foi chrétienne, dans un moment où il n'y avait plus de danger à se parer du luxe des vaincus. Il acheva peut-être de convertir les derniers polythéistes. Il agit plus puissamment encore sur les chrétiens. Ils en firent le type de cette vie ascétique dont l'amour était né au berceau même de la foi chrétienne, à laquelle les nouveaux platoniciens prétendaient assimiler leurs pratiques de théurgie.

Bientôt après la rédaction de ces ouvrages, la cour de Byzance, rivalisant en quelque sorte avec l'auteur, considéra aussi la lutte comme close, et ferma ces espèces, ces ombres d'écoles polythéistes que les successeurs de Proclus tenaient encore dans leurs maisons, mais qui n'avaient plus les sympathies de l'État ni celles de la cité, et qui ne jouaient plus de rôle tolérable. On s'est apitoyé sur le sort des derniers philosophes de la Grèce, et ils ont cherché eux-mêmes à faire un peu de bruit d'un acte d'intolérance sincère. Ils y ont réussi, et à leur égard la violence était d'autant plus blâmable qu'elle était plus inutile. En effet, quand on considère l'enseignement polythéiste sur la fin du cinquième siècle, on est surpris de voir *des écoles d'Athènes* fermées par édit impérial l'an 529, quarante à cinquante ans après Proclus. Il n'y avait pas lieu de déployer tant de rigueur. Il n'y avait plus d'*écoles* à Athènes ; il n'y avait plus qu'*une* école, qu'une petite secte, qu'une faible coterie, qui ne répondait ni à l'ancienne renommée d'Athènes, ni aux besoins religieux du siècle, ni à ses exigences scientifiques. L'école de Constantinople enseignait encore, outre la grammaire et la rhétorique, les lois, les sciences et la philosophie d'Aris-

(1) Corderii observ. gener. pro intellig. s. Dionys., t. I, p. XV.

tote (1). Celle d'Alexandrie professait en outre l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie. Or cela était d'autant plus respectable, que ni l'une ni l'autre ne se livrait à la théurgie. Celle d'Athènes, au contraire, s'attachait de préférence aux oracles chaldéens et à la théurgie de l'Orient. Aussi ne ferma-t-on que la dernière. Deux philosophes d'Alexandrie, Isidore et Damascius, se laissèrent entraîner à l'émigration par les Athéniens, il est vrai ; mais cette démarche individuelle ne mit pas fin à l'école d'Alexandrie, qui subsista non-seulement en 529 et pendant tout le règne de Justinien, mais jusqu'à l'invasion musulmane, jusqu'en 640, c'est-à-dire, cent vingt ans après cette fameuse émigration de sept philosophes, suivie d'une rentrée inaperçue. L'enseignement s'y maintint par la raison qu'il était à la fois utile et réservé. Pour utile, nous l'avons vu. Pour réservé, il le fut à ce point que le chrétien Jean Philoponus put suivre les leçons du païen Ammonius, comme Énée de Gaza avait suivi celles d'Hiéroclès, et Synésius celles d'Hypatie. J'ai montré, dans l'histoire générale des établissements d'Alexandrie, que des collections et des bibliothèques subsistèrent dans cette ville jusqu'à la conquête d'Omar. Elles y soutinrent l'enseignement. Mais il est très-vrai que, dans les derniers temps, il fut moins philosophique que scientifique, et qu'alors Aristote, qui avait toujours dominé sur Platon dans la ville d'Alexandrie, y domina encore d'une manière plus sensible.

Ce long règne est le fait le plus caractéristique de toute l'histoire de l'école. Il montre que c'est une merveilleuse puissance que celle d'un homme de génie. En effet, à travers tant de faits, de systèmes, de révolutions religieuses et philosophiques, accomplis dans l'espace de neuf siècles ; à travers les longues luttes du polythéisme grec, du polythéisme égyptien, du polythéisme oriental, du judaïsme, du chris-

(1) Thémistius en est la preuve.

tianisme, du gnosticisme, de l'éclectisme de Potamon et du mysticisme de Plotin, le génie critique d'Aristote exerce un inaltérable empire. Recommandé, inoculé à l'école d'Alexandrie par Démétrius de Phalère, ce génie, transporté sur une terre étrangère, y éclaire, grandit et féconde, pendant neuf siècles, tout ce qui s'en approche. Il y aide encore le génie du christianisme et le génie du mahométisme.

FIN DU TROISIÈME ET DERNIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

HISTOIRE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE, comparée aux principales écoles contemporaines. Ouvrage couronné par l'Institut. 2e édition. 3 vol. in-8°.

HISTOIRE CRITIQUE DU GNOSTICISME, dans ses rapports avec les écoles religieuses et philosophiques des six premiers siècles de notre ère. 2e édition. 3 vol. in-8°.

HISTOIRE DU CHRISTIANISME ET DE LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE, 4 vol. in-8°. 2e édition.

HISTOIRE DES DOCTRINES MORALES ET POLITIQUES DES TROIS DERNIERS SIÈCLES, 3 vol. in-8°.

DE L'INFLUENCE DES LOIS SUR LES MŒURS, ET DE L'INFLUENCE DES MŒURS SUR LES LOIS, 2e édition. 1 vol. in-8°.

HISTOIRE DE LA GRÈCE, 1 vol. in-12.

DE L'AFFAIBLISSEMENT DES ÉTUDES MORALES ET POLITIQUES. 1 vol. in-8°.

OUVRAGES D'ÉDUCATION.

LE VISITEUR DES ÉCOLES, 2e édition. 1 vol. in-8°.

L'INSTITUTEUR PRIMAIRE, 2e édition 1 vol. in-8°.

Paris. — Typographie de Firmin Didot Frères, rue Jacob, 56.